Filosofía Fundamental Vol.I

Jaime Luciano Balmes



Filosofía Fundamental

CAPÍTULO I

IMPORTANCIA Y UTILIDAD DE LAS CUESTIONES SOBRE LA CERTEZA

El estudio de la filosofía debe comenzar por el exámen de las cuestiones sobre la certeza; antes de levantar el edificio es necesario pensar en el cimiento.

Desde que hay filosofía, es decir, desde que los hombres reflexionan sobre sí mismos y sobre los seres que los rodean, se han agitado cuestiones que tienen por objeto la base en que estriban los conocimientos humanos: esto prueba que hay aquí dificultades serias. La esterilidad de los trabajos filosóficos no ha desalentado á los investigadores: esto manifiesta que en el último término de la investigacion, se divisa un objeto de alta importancia.

Sobre las cuestiones indicadas han cavilado los filósofos de la manera mas extravagante; en pocas materias nos ofrece la historia del espíritu humano tantas y tan lamentables aberraciones. Esta consideracion podria sugerir la sospecha de que semejantes investigaciones nada sólido presentan al espíritu y que solo sirven para alimentar la vanidad del sofista. En la presente materia, como en muchas otras, no doy demasiada importancia á las opiniones de los filósofos, y estoy lejos de creer que deban ser considerados como legítimos representantes de la razon humana; pero no se puede negar al menos, que en el órden intelectual son la parte mas activa del humano linaje. Cuando todos los filósofos disputan, disputan en cierto modo la humanidad misma. Todo hecho que afecta al linaje humano es digno de un exámen profundo; despreciarle por las cavilaciones que le rodean, seria caer en la mayor de ellas: la razon y el buen sentido no deben contradecirse, y esta contradiccion existiria si en nombre del buen sentido se despreciara como inútil lo que ocupa la razon de las inteligencias mas privilegiadas. Sucede con frecuencia que lo grave, lo significativo, lo que hace meditar á un hombre pensador, no son ni los resultados de una disputa, ni las razones que en ella se aducen, sino la existencia misma de la disputa. Esta vale tal vez poco por lo que es en sí, pero quizás vale mucho por lo que indica.

En la cuestion de la certeza están encerradas en algun modo todas las cuestiones filosóficas: cuando se la ha desenvuelto completamente, se ha examinado bajo uno ú otro aspecto todo lo que la razon humana puede concebir sobre Dios, sobre el hombre, sobre el universo. A primera vista se presenta quizás como un mero cimiento del edificio científico: pero en este cimiento, si se le examina con atencion, se ve retratado el edificio

entero: es un plano en que se proyectan de una manera muy visible, y en hermosa perspectiva, todos los sólidos que ha de sustentar.

. Por mas escaso que fuere el resultado directo é inmediato de estas investigaciones, es sobre manera útil el hacerlas. Importa mucho acaudalar ciencia, pero no importa menos conocer sus límites. Cercanos á los límites se hallan los escollos, y estos debe conocerlos el navegante. Los límites de la ciencia humana se descubren en el exámen de las cuestiones sobre la certeza.

Al descender á las profundidades á que estas cuestiones nos conducen, el entendimiento se ofusca y el corazon se siente sobrecogido de un religioso pavor. Momentos antes contemplábamos el edificio de los conocimientos humanos, y nos llenábamos de orgullo al verle con sus dimensiones colosales, sus formas vistosas, su construccion galana y atrevida; hemos penetrado en él, se nos conduce por hondas cavidades, y como si nos halláramos sometidos á la influencia de un encanto, parece que los cimientos se adelgazan, se evaporan, y que el soberbio edificio queda flotando en el aire.

. Bien se echa de ver que al entrar en el exámen de la cuestion sobre la certeza no desconozco las dificultades de que está erizada; ocultarlas no seria resolverlas; por el contrario, la primera condicion para hallarles solucion cumplida, es verlas con toda claridad, sentirlas con viveza. Que no se apoca el humano entendimiento por descubrir el borde mas allá del cual no le es dado caminar; muy al contrario esto le eleva y fortalece: así el intrépido naturalista que en busca de un objeto ha penetrado en las entrañas de la tierra, siente una mezcla de terror y de orgullo al hallarse sepultado en lóbregos subterráneos, sin mas luz que la necesaria para ver sobre su cabeza inmensas moles medio desgajadas, y descurrir á sus plantas abismos insondables.

En la oscuridad de los misterios de la ciencia, en la misma incertidumbre, en los asaltos de la duda que amenaza arrebatarnos en un instante la obra levantada por el espíritu humano en el espacio de largos siglos, hay algo de sublime que atrae y cautiva. En la contemplacion de esos misterios se han saboreado en todas épocas los hombres mas grandes: el genio que agitara sus alas sobre el Oriente, sobre la Grecia, sobre Roma, sobre las escuelas de los siglos medios, es el mismo que se cierne sobre la Europa moderna. Platon, Aristóteles, san Agustin, Abelardo, san Anselmo, santo Tomás de Aquino, Luis Vives, Bacon, Descartes, Malebranche, Leibnitz; todos, cada cual á su manera, se han sentido poseidos de la inspiracion filosófica, que inspiracion hay tambien en la filosofía, é inspiracion sublime.

Todo lo que concentra al hombre llamándole á elevada contemplacion en el santuario de su alma, contribuye á engrandecerle, porque le despega de los objetos materiales, le recuerda su alto orígen, y le anuncia su inmenso destino. En un siglo de metálico y de

goces, en que todo parece encaminarse á no desarrollar las fuerzas del espíritu, sino en cuanto pueden servir á regalar el cuerpo, conviene que se renueven esas grandes cuestiones, en que el entendimiento divaga con amplísima libertad por espacios sin fin.

Solo la inteligencia se examina á sí propia. La piedra cae sin conocer su caida; el rayo calcína y pulveriza, ignorando su fuerza; la flor nada sabe de su encantadora hermosura; el bruto animal sigue sus instintos, sin preguntarse la razon de ellos; solo el hombre, en frágil organizacion que aparece un momento sobre la tierra para deshacerse luego en polvo, abriga un espíritu que despues de abarcar el mundo, ansía por comprenderse, encerrándose en sí propio, allí dentro, como en un santuario donde él mismo es á un tiempo el oráculo y el consultor. Quién soy, qué hago, qué pienso, por qué pienso, cómo pienso, qué son esos fenómenos que experimento en mí, por qué estoy sujeto á ellos, cuál es su causa, cuál el órden de su produccion, cuáles sus relaciones; hé aquí lo que se pregunta el espíritu; cuestiones graves, cuestiones espinosas, es verdad; pero nobles, sublimes, perenne testimonio de que hay dentro nosotros algo superior á esa materia inerte, solo capaz de recibir movimiento y variedad de formas, de que hay algo que con su actividad íntima, espontánea, radicada en su naturaleza misma, nos ofrece la imágen de la actividad infinita que ha sacado el mundo de la nada con un solo acto de su voluntadI.

CAPÍTULO II.

VERDADERO ESTADO DE LA CUESTION.

. ¿Estamos ciertos de algo? á esta pregunta responde afirmativamente el sentido comun. ¿En qué se funda la certeza? ¿cómo la adquirimos? estas son dos cuestiones difíciles de resolver en el tribunal de la filosofía.

La cuestion de la certeza encierra tres muy diferentes, cuya confusion contribuye no poco á crear dificultades y á embrollar materias que, aun deslindados con suma exactitud los varios aspectos que presentan, son siempre harto complicadas y espinosas.

Para fijar bien las ideas conviene distinguir con mucho cuidado entre la existencia de la certeza, los fundamentos en que estriba, y el modo con que la adquirimos. Su existencia es un hecho indisputable; sus fundamentos son objeto de cuestiones filosóficas; el modo de adquirirla es en muchos casos un fenómeno oculto que no está sujeto á la observacion.

. Apliquemos esta distincion á la certeza sobre la existencia de los cuerpos.

Que los cuerpos existen, es un hecho del cual no duda nadie que esté en su juicio. Todas las cuestiones que se susciten sobre este punto no harán vacilar la profunda conviccion de que al rededor de nosotros existe lo que llamamos mundo corpóreo: esta conviccion es un fenómeno de nuestra existencia, que no acertaremos quizás á explicar, pero destruirle nos es imposible: estamos sometidos á él como á una necesidad indeclinable.

¿En qué se funda esta certeza? Aquí ya nos hallamos no con un simple hecho, sino con una cuestion que cada filósofo resuelve á su manera: Descartes y Malebranche recurren á la veracidad de Dios; Locke y Condillac se atienen al desarrollo y carácter peculiar de algunas sensaciones.

¿Cómo adquiere el hombre esta certeza? no lo sabe: la poseia antes de reflexionar; oye con extrañeza que se suscitan disputas sobre estas materias; y jamás hubiera podido sospechar que se buscase porque estamos ciertos de la existencia de lo que afecta nuestros sentidos. En vano se le interroga sobre el modo con que ha hecho tan preciosa adquision, se encuentra con ella como con un hecho apenas distinto de su existencia misma. Nada recuerda del órden de las sensaciones en su infancia; se halla con el espíritu desarrollado, pero ignora las leyes de este desarrollo, de la propia suerte que nada conoce de las que han presidido á la generacion y crecimiento de su cuerpo.

. La filosofía debe comenzar no por disputar sobre el hecho de la certeza sino por la explicacion del mismo. No estando ciertos de algo nos es absolutamente imposible dar un solo paso en ninguna ciencia, ni tomar una resolucion cualquiera en los negocios de la vida. Un escéptico completo seria un demente, y con demencia llevada al mas alto grado; imposible le fuera toda comunicacion con sus semejantes, imposible toda serie ordenada de acciones externas, ni aun de pensamientos ó actos de la voluntad. Consignemos pues el hecho, y no caigamos en la extravagancia de afirmar que en el umbral del templo de la filosofía está sentada la locura.

Al examinar su objeto, debe la filosofía analizarle, mas no destruirle; que si esto hace se destruye á sí propia. Todo raciocinio ha de tener un punto de apoyo, y este punto no puede ser sino un hecho. Que sea interno ó externo, que sea una idea ó un objeto, el hecho ha de existir; es necesario comenzar por suponer algo; á este algo le llamamos hecho: quien los niega todos ó comienza por dudar de todos, se asemeja al anatómico que antes de hacer la diseccion quemase el cadáver y aventase las cenizas.

. Entonces la filosofía, se dirá, no comienza por un exámen sino por una afirmacion; sí, no lo niego, y esta es una verdad tan fecunda que su consignacion puede cerrar la puerta á muchas cavilaciones y difundir abundante luz por toda la teoría de la certeza.

Los filósofos se hacen la ilusion de que comienzan por la duda; nada mas falso; por lo mismo que piensan afirman, cuando no otra cosa, su propia duda; por lo mismo que raciocinan afirman el enlace de las ideas, es decir, de todo el mundo lógico.

Fichte, por cierto nada fácil de contentar, al tratarse del punto de apoyo de los conocimientos humanos, empieza no obstante por una afirmacion, y así lo confiesa con una ingenuidad que le honra. Hablando de la reflexion que sirve de base á su filosofía, dice: «Las reglas á que esta reflexion se halla sujeta, no están todavía demostradas; se las supone tácitamente admitidas. En su orígen mas retirado, se derivan de un principio cuya legitimidad no puede ser establecida, sino bajo la condicion de que ellas sean justas. Hay un círculo, pero círculo inevitable. Y supuesto que es inevitable, y que lo confesamos francamente, es permitido, para asentar el principio mas elevado, confiarse á todas las leyes de la lógica general. En el camino donde vamos á entrar con la reflexion, debemos partir de una proposicion cualquiera que nos sea concedida por todo el mundo, sin ninguna contradiccion.» (Fichte, Doctrina de la ciencia, .ª parte, §).

. La certeza es para nosotros una feliz necesidad; la naturaleza nos la impone, y de la naturaleza no se despojan los filósofos. Vióse un dia Pirron acometido por un perro, y como se deja suponer, tuvo buen cuidado de apartarse, sin detenerse á examinar si aquello era un perro verdadero ó solo una apariencia; riéronse los circunstantes echándole en cara la incongruencia de su conducta con su doctrina, mas Pirron les

respondió con la siguiente sentencia que para el caso era muy profunda: «es difícil despojarse totalmente de la naturaleza humana.»

. En buena filosofía, pues, la cuestion no versa sobre la existencia de la certeza, sino sobre los motivos de ella y los medios de adquirirla. Este es un patrimonio de que no podemos privarnos, aun cuando nos empeñemos en repudiar los títulos que nos garantizan su propiedad. ¿Quién no está cierto de que piensa, siente, quiere, de que tiene un cuerpo propio, de que en su alrededor hay otros semejantes al suyo, de que existe el universo corpóreo? Anteriormente á todos los sistemas, la humanidad ha estado en posesion de esta certeza, y en el mismo caso se halla todo individuo, aun cuando en su vida no llegue á preguntarse qué es el mundo, qué es un cuerpo, ni en qué consisten la sensacion, el pensamiento y la voluntad. Despues de examinados los fundamentos de la certeza, y reconocidas las graves dificultades que sobre ellos levanta el raciocinio, tampoco es posible dudar de todo. No ha habido jamás un verdadero escéptico en toda la propiedad de la palabra.

. Sucede con la certeza lo mismo que en otros objetos de los conocimientos humanos. El hecho se nos presenta de bulto, con toda claridad, mas no penetramos su íntima naturaleza. Nuestro entendimiento está abundantemente provisto de medios para adquirir noticia de los fenómenos así en el órden material como en el espiritual, y posee bastante perspicacia para descubrir, deslindar y clasificar las leyes á que están sujetos; pero cuando trata de elevarse al conocimiento de la esencia misma de las cosas, ó investigar los principios en que se funda la ciencia de que se gloría, siente que sus fuerzas se debiliten, y como que el terreno donde fija su planta, tiembla y se hunde.

Afortunadamente el humano linaje está en posesion de la certeza independientemente de los sistemas filosóficos, y no limitada á los fenómenos del alma, sino extendiéndose á cuanto necesitamos para dirigir nuestra conducta con respecto á nosotros y á los objetos externos. Antes que se pensase en buscar si habia certeza, todos los hombres estaban ciertos de que pensaban, querian, sentian, de que tenian un cuerpo con movimiento sometido á la voluntad, y de que existia el conjunto de varios cuerpos que se llama universo. Comenzadas las investigaciones, la certeza ha continuado la misma entre todos los hombres, inclusos los que disputaban sobre ella; ninguno de estos ha podido ir mas allá que Pirron y encontrar fácil el despojarse de la naturaleza humana.

. No es posible determinar hasta qué punto haya alcanzado á producir duda sobre algunos objetos el esfuerzo del espíritu de ciertos filósofos empeñados en luchar con la naturaleza; pero es bien cierto: primero, que ninguno ha llegado á dudar de los fenómenos internos cuya presencia sentia íntimamente; segundo, que si alguno ha podido persuadirse de que á estos fenómenos no les correspondia algun objeto externo, esta habrá sido una excepcion tan extraña que, en la historia de la ciencia y á los ojos de

una buena filosofía, no debe tener mas peso que las ilusiones de un maniático. Si á este punto llegó Berkeley al negar la existencia de los cuerpos, haciendo triunfar sobre el instinto de la naturaleza las cavilaciones de la razon, el filósofo de Cloyne, aislado, y en oposicion con la humanidad entera, mereceria el dictado que con razon se aplica á los que se hallan en situacion semejante: la locura por ser sublime no deja de ser locura.

Los mismos filósofos que llevaron mas lejos el escepticismo, han convenido en la necesidad de acomodarse en la práctica á las apariencias de los sentidos, relegando la duda al mundo de la especulacion. Un filósofo disputará sobre todo, cuanto se quiera; pero en cesando la disputa deja de ser filósofo, continúa siendo hombre á semejanza de los demás, y disfruta de la certeza como todos ellos. Asi lo confiesa Hume que negaba con Berkeley la existencia de los cuerpos: «Yo como, dice, juego al chaquete, hablo con mis amigos, soy feliz en su compañía, y cuando despues de dos ó tres horas de diversion vuelvo á estas especulaciones, me parecen tan frias, tan violentas, tan ridiculas, que no tengo valor para continuarlas. Me veo pues absoluta y necesariamente forzado á vivir, hablar y obrar como los demás hombres en los negocios comunes de la vida.» (Tratado de la naturaleza humana, tomo .º).

. En las discusiones sobre la certeza es necesario precaverse contra el prurito pueril de conmover los fundamentos de la razon humana. Lo que se debe buscar en esta clase de cuestiones es un conocimiento profundo de los principios de la ciencia y de las leyes que presiden al desarrollo de nuestro espíritu. Empeñarse en destruir estas leyes es desconocer el objeto de la verdadera filosofía; basta que las sometamos á nuestra observacion, de la propia suerte que determinamos las del mundo material sin intencion de trastornar el órden admirable que reina en el universo. Los escépticos que comienzan por dudar de todo para hacer mas sólida su filosofía, se parecen á quien, curioso de observar y fijar con exactitud los fenómenos de la vida, se abriese sin piedad el pecho y aplicase el escalpelo á su corazon palpitante.

La sobriedad es tan necesaria al espíritu para sus adelantos como al cuerpo para su salud; no hay sabiduría sin prudencia, no hay filosofía sin cordura. Existe en el fondo de nuestra alma una luz divina que nos conduce con admirable acierto, si no nos obstinamos en apagarla; su resplandor nos guia, y en llegando al límite de la ciencia nos le muestra, haciéndonos leer con claros caractéres la palabra basta. No vayais mas allá; quien la ha escrito es el Autor de todos los seres, el que ha establecido las leyes que rigen al espíritu como al cuerpo, y que contiene en su esencia infinita la última razon de todo.

. La certeza que preexiste á todo exámen no es ciega; antes por el contrario, ó nace de la claridad de la vision intelectual, ó de un instinto conforme á la razon: no es contra la razon, es su basa. Cuando discurrimos, nuestro espíritu conoce la verdad por el enlace

de las proposiciones, como si dijéramos por la luz que refleja de unas verdades á otras. En la certeza primitiva, la vision es por luz directa, no necesita de reflexion.

Al consignar pues la existencia de la certeza no hablamos de un hecho ciego, no queremos extinguir la luz en su mismo orígen, antes decimos que allí la luz es mas brillante que en sus raudales. Tenemos á la vista un cuerpo cuyos resplandores iluminan el mundo en que vivimos; si se nos pide que expliquemos su naturaleza y sus relaciones con los demás, ¿comenzaremos por apagarle? Los físicos para buscar la naturaleza de la luz y determinar las leyes á que está sometida, no han comenzado por privarse de la luz misma y ponerse á oscuras.

. Este método de filosofar tiene algo de dogmatismo, pero dogmatismo tal que, como hemos visto, tiene en su apoyo á los mismos Pirron, Hume, Fichte, mal de su grado. No es un simple método filosófico, es la sumision voluntaria á una necesidad indeclinable de nuestra propia naturaleza; es la combinacion de la razon con el instinto, es la atencion simultánea á las diferentes voces que resuenan en el fondo de nuestro espíritu. Pascal ha dicho: «la naturaleza confunde á los pirrónicos, y la razon á los dogmáticos.» Este pensamiento que pasa por profundo, y que lo es bajo cierto aspecto, encierra no obstante alguna inexactitud. La confusion no es igual en ambos casos: la razon no confunde al dogmático si no se la separa de la naturaleza; y la naturaleza confunde al pirrónico, ya sola, ya unida con la razon. El verdadero dogmático comienza por dar á la razon el cimiento de la naturaleza; emplea una razon que se conoce á sí misma, que confiesa la imposibilidad de probarlo todo, que no toma arbitrariamente el postulado que ha menester, sino que lo recibe de la naturaleza misma. Así la razon no confunde al dogmático que guiado por ella busca el fundamento que la puede asegurar. Cuando la naturaleza confunde á los pirrónicos atestigua el triunfo de la razon de los dogmáticos, cuyo argumento principal contra aquellos, es la voz de la misma naturaleza. El pensamiento de Pascal seria mas exacto reformado de esta manera: «La naturaleza confunde á los pirrónicos, y es necesaria á la razon de los dogmáticos.» Habria menos antítesis, pero mas verdad. La necesidad de la naturaleza no la desconocen los dogmáticos; sin esta basa la razon nada puede; para ejercer su fuerza exige un punto de apoyo; con él ofrecia Arquímedes levantar la tierra; sin él la inmensa palanca no hubiera movido un solo átomo (II).

CAPÍTULO III.

DOS CERTEZAS: LA DEL GÉNERO HUMANO Y LA FILOSOFÍA.

. La certeza no nace de la reflexion; es un producto espontáneo de la naturaleza del hombre, y va aneja al acto directo de las facultades intelectuales y sensitivas. Como que es una condicion necesaria al ejercicio de ambas, y que sin ella la vida es un caos, la poseemos instintivamente y sin reflexion alguna, disfrutando de este beneficio del Criador como de los demás que acompañan inseparablemente nuestra existencia.

. Es preciso pues distinguir entre la certeza del género humano, y la filosófica; bien que hablando ingenuamente, no se comprende bastante lo que pueda valer una certeza humana diferente de la del género humano.

Prescindiendo de los esfuerzos que por algunos instantes hace el filósofo para descubrir la base de los humanos conocimientos, es fácil de notar que él mismo se confunde luego con el comun de los hombres. Esas cavilaciones no dejan rastro en su espíritu en lo tocante á la certeza de todo aquello de que está cierta la humanidad. Descubre entonces que no era una verdadera duda lo que sentia, aunque quizás él mismo se hiciese la ilusion de lo contrario; eran simples suposiciones, nada mas. En interrumpiendo la meditacion, y aun si bien se observa, mientras ella dura, se halla tan cierto como el mas rústico, de sus actos interiores, de la existencia del cuerpo propio, de los demás que rodean el suyo, y de mil otras cosas que constituyen el caudal de conocimiento necesario para los usos de la vida.

Desde el niño de pocos años hasta el varon de edad provecta y juicio maduro, preguntadles sobre la certeza de la existencia propia, de sus actos, internos y externos, de los parientes y amigos, del pueblo en que residen y de otros objetos que han visto, ó de que han oido hablar, no observaréis vacilacion alguna; y lo que es mas, ni diferencia de ninguna clase, entre los grados de semejante certeza; de modo que si no tienen noticia de las cuestiones filosóficas que sobre estas materias se agitan, leeréis en sus semblantes la admiracion y el asombro de que haya quien pueda ocuparse seriamente en averiguar cosas tan claras.

. Como no es posible saber de qué manera se van desenvolviendo las facultades sensitivas intelectuales y morales de un niño, no es dable tampoco demostrar á priori, por el análisis de las operaciones que en su espíritu se realizan, que á la formacion de la certeza no concurren los actos reflejos; pero no será difícil demostrarlo por los indicios que de sí arroja el ejercicio de estas facultades, cuando ya se hallan en mucho desarrollo.

Si bien se observa, las facultades del niño tienen un hábito de obrar en un sentido directo, y no reflejo, lo cual manifiesta que su desarrollo no se ha hecho por reflexion, sino directamente.

Si el desarrollo primitivo fuese por reflexion, la fuerza reflexiva seria grande; y sin embargo no sucede así: son muy pocos los hombres dotados de esta fuerza, y en la mayor parte es poco menos que nula. Los que llegan á tenerla, la adquieren con asiduo trabajo, y no sin haberse violentado mucho, para pasar del conocimiento directo al reflejo.

. Enseñad á un niño un objeto cualquiera y lo percibe bien; pero llamadle la atencion sobre la percepcion misma, y desde luego su entendimiento se oscurece y se confunde.

Hagamos la experiencia. Supongamos un niño á quien se enseñan los rudimentos de la geometría.—¿Ves esta figura, que se cierra con las tres líneas? Esto se llama triángulo: las líneas tienen el nombre de lados, y esos puntos donde se reunen las líneas se apellidan vértices de sus ángulos.—Lo comprendo bien.—¿Ves esa otra que se cierra con cuatro líneas? es un cuadrilátero; el cual como el triángulo, tiene tambien sus lados y sus vértices.—Muy bien.—¿Un cuadrilátero puede ser triángulo ó vice-versa?—Nó señor.—Jamás?—Jamás.—¿Y por qué?—¿No ve V. que aqui hay cuatro y aqui tres lados? ¿cómo pueden ser una misma cosa?—Pero quién sabe?..... á tí te lo parece..... pero.....—¿Nó señor, no lo ve V. aqui? este tres, ese otro cuatro, y no es lo mismo cuatro que tres.

Atormentad el entendimiento del niño tanto como querais, no le sacaréis de su tema: siempre notaréis su percepcion y su razon obrando en sentido directo, esto es, fijándose sobre el objeto; pero no lograréis que por sí solo dirija la atencion á los actos interiores, que piense en su pensamiento, que combine ideas reflejas, ni que en ellas busque la certeza de su juicio.

. Y hé aquí un defecto capital del arte de pensar, tal como se ha enseñado hasta ahora. A una inteligencia tierna, se la ejercita luego con lo mas difícil que ofrece la ciencia, el reflexionar: lo que es tan desacertado como si se comenzase el desarrollo material del niño, por los ejercicios mas arduos de la gimnástica. El desarrollo científico del hombre se ha de fundar sobre el natural, y este no es reflejo sino directo.

. Aplíquese la misma observacion al uso de los sentidos.

¿Oye Vd. qué música? dice el niño.—Cómo, qué música?—No oye Vd.? está Vd. sordo?—A tí te lo parece.—Pero señor, ¡si se oye tan bien!... ¿cómo es posible?—Pero, ¿cómo lo sabes?—Señor si lo oigo!.....

Y de ese lo oigo no se le podrá sacar, y no lograréis que vacile, ni que para deshacerse de las importunidades apele á ningun acto reflejo: «yo la oigo; ¿no la oye Vd.?» para él no hay mas razon, y toda vuestra filosofía no valdría tanto como la irresistible fuerza de la sensacion que le asegura de que hay música, y que quien lo dude, ó se chancea ó está sordo.

. Si las facultades del niño se hubiesen desarrollado en una alternativa de actos directos y reflejos, si al irse cerciorando de las cosas hubiese pensado en algo mas que en las cosas mismas, claro es que una continuacion de actos semejantes hubiera dejado huella en su espíritu, y que al encontrarse en una situacion apremiadora en que se le preguntaban los motivos de su certeza, hubiera echado mano de los mismos medios que le sirvieron en el sucesivo desarrollo de sus facultades, se hubiera desentendido del objeto, se hubiera replegado sobre sí mismo, y de un modo ú otro habria pensado en su pensamiento, y contestado á la dificultad en el mismo sentido. Nada de esto sucede; lo que indica que no han existido tales actos reflejos, que no ha habido mas que las percepciones acompañadas de la conciencia íntima y de la certeza de ellas; pero todo en confuso, de una manera instintiva, sin nada que parecerse pudiera á reflexiones filosóficas.

. Y es de notar que lo que acontece al niño, se verifica tambien en los hombres adultos, por claro y despejado que sea su entendimiento. Si no están iniciados en las cuestiones filosóficas, recibiréis á poca diferencia las mismas respuestas al proponerles dificultades sobre los expresados objetos, y aun sobre muchísimos otros en que al parecer podria caber mas duda. La experiencia prueba mejor que todos los discursos, que nadie adquiere la certeza por acto reflejo.

. Dicen los filósofos que las fuentes de la certeza son el sentido íntimo ó la conciencia de los actos, los sentidos exteriores, el sentido comun, la razon, la autoridad. Veamos con algunos ejemplos lo que hay de reflejo en todas estas fuentes, cómo piensa el comun de los hombres, y hasta los mismos filósofos, cuando no piensan como filósofos sino como hombres.

. Una persona de entendimiento claro, pero sin noticia de las cuestiones sobre la certeza, acaba de ver un monumento que deja en el alma una impresion viva y duradera, el Escorial por ejemplo. Al ponderar lo grato del recuerdo, suscitadle dudas sobre la existencia de este en su espíritu, y su correspondencia, ya con el acto pasado de ver, ya con el edificio visto; es bien seguro que si no piensa que os chanceais, le desconcertaréis completamente haciéndole sospechar que habeis perdido el juicio. Entre cosas tan diferentes como son: la existencia actual del recuerdo, su correspondencia con el acto pasado de ver, y la conveniencia de todo con el edificio visto, él no descubre diferencia alguna. Para este caso no sabe mas que un niño de seis años: «me acuerdo; lo vi; es tal

como lo recuerdo:» hé aquí toda su ciencia; nada de reflexion, nada de separacion, todo directo y simultáneo.

Haced las suposiciones que bien os parezcan, no sacaréis del comun de los hombres, con respecto al sentido íntimo, mas que lo que habeis sacado del recuerdo del Escorial: «es asi y no hay mas.» Aquí no hay actos reflejos, la certeza acompaña al directo; y todas las reflexiones filosóficas no son capaces de añadir un adarme de seguridad, á la que nos da la fuerza misma de las cosas, el instinto de la naturaleza.

. Ejemplo del testimonio de los sentidos.

Se presenta á nuestros ojos un objeto cualquiera, y si está á la correspondiente distancia y con la luz suficiente, juzgamos luego de su tamaño, figura y color; quedándonos muy seguros de la verdad de nuestro juicio, aun cuando en nuestra vida no hayamos pensado en las teorías de las sensaciones, ni en las relaciones de nuestros órganos entre sí y con los objetos externos. Ningun acto reflejo acompaña la formacion del juicio; todo se hace instintivamente, sin que intervengan consideraciones filosóficas. Lo vemos y nada mas; esto nos basta para la certeza. Solo despues de haber manejado los libros donde se ventilan semejantes cuestiones, volvemos la atencion sobre nuestros actos; y aun es de notar, que esta atencion dura, interin nos ocupamos del análisis científico; pues en olvidándonos de esto, lo que sucede bien pronto, entramos de nuevo en la corriente universal, y solo echamos mano de la filosofía en casos muy contados.

Nótese que aquí se habla de la certeza del juicio formado á consecuencia de la sensacion, solo en cuanto está ligado con los usos de la vida, y de ninguna manera en lo tocante á su mayor ó menor exactitud con respecto á la naturaleza de las cosas. Así, poco importa que los colores por ejemplo, sean considerados como calidades inherentes á los cuerpos, aun cuando esto sea ilusion; basta que el juicio formado no altere en nada nuestras relaciones con los objetos, sea cual fuere la teoría filosófica.

. Ejemplo del sentido comun.

En presencia de un concurso numeroso, arrojad á la aventura en el suelo un cajon de caractéres de imprenta, y decid á los circunstantes que resultarán escritos los nombres de todos ellos; por unanimidad se reirán de vuestra insensatez; y ¿en qué se fundan? ¿han reflexionado sobre el fundamento de su certeza? Nó, de seguro.

. Ejemplo de la razon.

Todos raciocinamos, y en muchos casos con acierto. Sin arte, sin reflexion de ninguna clase, distinguimos con frecuencia lo sólido de lo fútil, lo sofístico de lo concluyente.

Para esto no necesitamos atender al curso que sigue nuestro entendimiento; sin advertirlo siquiera nos vamos por el buen camino; y tal hombre habrá formado en su vida millones de raciocinios muy rigurosos y exactos, que no habrá atendido una sola vez al modo con que raciocina. Aun los mas versados en el artificio de la dialéctica se olvidan á menudo de ella; la practican quizás muy bien, pero sin atender expresamente á ninguna de sus reglas.

. Los ideólogos escriben volúmenes enteros sobre las operaciones de nuestro entendimiento; y estas operaciones las ejecuta el hombre mas rústico sin pensar que las hace. ¡Cuánto no se ha escrito sobre la abstraccion, sobre la generalizacion, sobre los universales! Y no hay hombre que no tenga todo esto muy bien arreglado en su cabeza, aunque no sepa que existe una ciencia que lo examina. En su lenguaje, hallaréis expresado lo universal y lo particular, notaréis que en su discurso cada cosa ocupa el puesto que le corresponde; sus actos directos no le ofrecen dificultad. Pero llamadle la atencion sobre esos mismos actos, sobre la abstraccion por ejemplo: lo que en el órden directo del pensamiento era tan claro y luminoso, se convierte en un caos al pasar al órden reflejo.

Se echa pues de ver que en el medio de suyo mas reflexivo, cual es el raciocinio, obra muy poco la reflexion, que tiene por objeto el mismo acto que se ejerce.

. Ejemplo de la autoridad.

Ningun habitante de paises civilizados ignora que existe una nacion llamada Inglaterra; y la mayor parte de ellos, no lo saben sino por haberlo oido ó leido, es decir, por autoridad. Claro es que la certeza de la existencia de la Inglaterra es tanta, que no la excede la de los mismos objetos que se tienen á la vista; y sin embargo, ¿cuántos son los que han pensado en el análisis de los fundamentos en que se apoya semejante certeza? Muy pocos. ¿Y esta será mayor en los que se hayan ocupado de ella que en los demás? Nó, seguramente. Luego en el presente caso y otros infinitos análogos, para nada intervienen los actos reflejos; la certeza se forma instintivamente, sin el auxilio de ningun medio parecido á los filosóficos.

. Estos ejemplos manifiestan que la humanidad en lo tocante á la certeza, anda por caminos muy diferentes de los de la filosofía: el Criador que ha sacado de la nada á los seres, los ha provisto de lo necesario para ejercer sus funciones segun el lugar que ocupan en el universo; y una de las primeras necesidades del ser inteligente era la certeza de algunas verdades. ¿Qué seria de nosotros si al comenzar á recibir impresiones, al germinar en nuestro entendimiento las primeras ideas, nos encontrásemos con el fatigoso trabajo de labrar un sistema que nos pusiese á cubierto de la incertidumbre? Si así fuese, nuestra inteligencia moriria al nacer; porque envuelta en

el caos de sus propias cavilaciones en el momento de abrir los ojos á la luz, y cuando sus fuerzas son todavía tan escasas, no alcanzaria á disipar las nubes que se levantarian de todos lados, y acabarian por sumirla en una completa oscuridad.

Si los filósofos mas aventajados, si las inteligencias mas claras y penetrantes, si los genios de mas pujanza y brio, han trabajado con tan escaso fruto por asentar los principios sólidos que pudiesen servir de fundamento á las ciencias, ¿qué sucediera si el Criador no hubiese acudido á esta necesidad, proveyendo de certeza á la tierna inteligencia, del propio modo que para la conservacion del cuerpo ha preparado el aire que le vivifica, y la leche que le alimenta?

. Si alguna parte de la ciencia debe ser considerada como puramente especulativa, es sin duda la que versa sobre la certeza: y esta proposicion por mas que á primera vista parezca una paradoja, es sin embargo una verdad nada difícil de demostrar.

. ¿Qué puede proponerse en este particular la filosofía? ¿Producir la certeza? Esta existe, independiente de todos los sistemas filosóficos: nadie habia pensado en semejantes cuestiones, cuando la humanidad estaba ya cierta de infinitas cosas. Todavía mas: despues de suscitada la cuestion, han sido pocos los que se han ocupado de ella, comparados con la totalidad del género humano: lo mismo sucede ahora, y sucederá en adelante. Luego cuantas teorías se excogiten sobre este punto en nada pueden influir en el fenómeno de la certeza. Lo que se dice con respecto á producirla, puede extenderse al intento de consolidarla. ¿Cuándo han tenido ó tendrán ni ocasion ni tiempo el comun de los hombres, para ocuparse de semejantes cuestiones?

. Si algo hubiera podido producir la filosofía en esta parte, habria sido el escepticismo; pues que la variedad y oposicion de los sistemas eran mas propias para engendrar dudas que para disiparlas. Afortunadamente, la naturaleza se resiste al escepticismo de una manera insuperable; y los sueños del gabinete de los sabios no trascienden á los usos de la vida del comun de los hombres, ni aun de los mismos que los padecen ó los fingen.

. El objeto mas razonable que en esta cuestion puede proponerse la filosofía es el examinar simplemente los cimientos de la certeza, solo con la mira de conocer mas á fondo al espíritu humano, sin lisonjearse de producir ninguna alteracion en la práctica: á la manera que los astrónomos observan la carrera de los astros, y procuran averiguar y determinar las leyes á que está sujeta, sin que por esto presuman poder modificarlas.

. Mas aun en esta suposicion, se halla la filosofía en situacion nada satisfactoria: porque si recordamos lo que arriba se lleva establecido, echaremos de ver que la ciencia observa un fenómeno real y verdadero, pero le da una explicacion gratuita, haciendo de él un análisis imaginario.

En efecto, se ha demostrado con la experiencia que nuestro entendimiento no se guia por ninguna de las consideraciones que tienen presentes los filósofos; su asenso, en los casos en que va acompañado de mayor certeza, es un fruto espontáneo de un instinto natural, no de combinaciones; una adhesion firme arrancada por la evidencia de la verdad, ó la fuerza del sentido íntimo ó el impulso del instinto, no una conviccion producida por una serie de raciocinios; luego esas combinaciones y raciocinios, solo existen en la mente del filósofo, mas no en la realidad; luego cuando se quieren señalar los cimientos de la certeza, se indica lo que tal vez pudiera ó debiera haber, pero no lo que hay.

Si los filósofos se guiasen por sus sistemas y no se olvidasen ó no prescindiesen de ellos, tan pronto como acaban de explicarlos, y aun mientras los explican, pudiera decirse que si no se da razon de la certeza humana, se da de la certeza filosófica; pero limitándose los mismos filósofos á usar de sus medios científicos, solo cuando los desenvuelven en sus cátedras, resulta que los pretendidos cimientos son una pura título que poco ó nada tiene que ver con la realidad de las cosas.

. Esta demostracion de la vanidad de los sistemas filosóficos en lo tocante á los fundamentos de la certeza, lejos de conducir al escepticismo, lleva á un punto directamente opuesto: porque haciéndonos apreciar en su justo valor la vanidad de las cavilaciones humanas, y comparando su impotencia con la irresistible fuerza de la naturaleza, nos aparta del necio orgullo de sobreponernos á las leyes dictadas por el Criador á nuestra inteligencia, nos hace entrar en el cauce por donde corre la humanidad en el torrente de los siglos, y nos inclina á aceptar con una filosofía juiciosa, lo mismo que de todos modos nos fuerzan á aceptar las leyes de nuestra naturaleza (III).

CAPÍTULO IV.

SI EXISTE LA CIENCIA TRASCENDENTAL EN EL ÓRDEN INTELECTUAL ABSOLUTO.

. Los filósofos han buscado un primer principio de los conocimientos humanos: cada cual le ha señalado á su manera, y despues de tanta discusion, todavía es dudoso quién ha acertado, y hasta si ha acertado nadie.

Antes de preguntar cuál era el primer principio, era necesario saber si existia. Esta última cuestion no puede suponerse resuelta en sentido afirmativo, pues como veremos luego, es susceptible de diferentes resoluciones segun el aspecto bajo el cual se la mira.

El primer principio de los conocimientos puede entenderse de dos maneras: ó en cuanto significa una verdad única de la cual nazcan todas las demás; ó en cuanto expresa una verdad cuya suposicion sea necesaria, si no se quiere que desaparezcan todas las otras. En el primer sentido se busca un manantial del cual nazcan todas las aguas que riegan una campiña; en el segundo, se pide un punto de apoyo para afianzar sobre él un gran peso.

. ¿Existe una verdad de la cual dimanen todas las otras? En la realidad, en el órden de los seres, en el órden intelectual universal, sí; en el órden intelectual humano, nó.

. En el órden de los seres hay una verdad orígen de todas; porque la verdad es la realidad, y hay un Ser, autor de todos los seres. Este ser es una verdad, la verdad misma, la plenitud de verdad; porque es el ser por esencia, la plenitud del ser.

Esta unidad de orígen la han reconocido en cierto modo todas las escuelas filosóficas. Los ateos hablan de la fuerza de la naturaleza, los panteistas, de la sustancia única, de lo absoluto, de lo incondicional; unos y otros han abandonado la idea de Dios, y trabajan por reemplazarla con algo que sirva de orígen á la existencia del universo y al desarrollo de sus fenómenos.

. En el órden intelectual universal hay una verdad de la cual dimanan todas; es decir, que esa unidad de orígen de todas las verdades, no solo se halla en las verdades realizadas, ó en los seres considerados en sí mismos, sino tambien en el encadenamiento de ideas que representan á estos seres. Por manera que si nuestro entendimiento pudiese elevarse al conocimiento de todas las verdades, abrazándolas en su conjunto, en todas las relaciones que las unen, veria que á pesar de la dispersion en que se nos ofrecen en las direcciones mas remotas y divergentes, en llegando á cierta altura van

convergiendo á un centro, en el cual se enlazan, como las madejas de luz en el punto luminoso que las despide.

. Los teólogos al paso que explican los dogmas de la Iglesia, siembran á menudo en sus tratados doctrinas filosóficas muy profundas. Así santo Tomás en sus cuestiones sobre el entendimiento de los ángeles, y en otras partes de sus obras, nos ha dejado una teoría muy interesante y luminosa. Segun él, á proporcion que los espíritus son de un órden superior, entienden por un menor número de ideas; y así continúa la disminucion hasta llegar á Dios, que entiendo por medio de una idea única, que es su misma esencia. De esta suerte segun el Santo Doctor, hay no solo un ser autor de todos los seres, sino tambien una idea única, infinita, que las encierra todas. Quien la posea plenamente lo verá todo en ella; pero como esta plenitud, que en términos teológicos se llama comprension, es propia únicamente de la inteligencia infinita de Dios, las criaturas cuando en la otra vida alcancen la vision beatífica, que consiste en la intuicion de la esencia divina, verán mas ó menos objetos en Dios segun sea la mayor ó menor perfeccion con que le posean. ¡Cosa admirable! El dogma de la vision beatífica bien examinado, es tambien una verdad que derrama torrentes de luz sobre las teorías filosóficas! El sueño sublime de Malebranche sobre las ideas, era quizás una reminiscencia de sus estudios teológicos.

. La ciencia trascendental, que las abraza y explica todas, es una quimera para nuestro espíritu mientras habita sobre la tierra; pero es una realidad para otros espíritus de un órden superior, y lo será para el nuestro cuando desprendido del cuerpo mortal, llegue á las regiones de la luz.

. En cuanto podemos conjeturar por analogías, tenemos pruebas de que existe en efecto esa ciencia trascendental que las encierra todas, y que á su vez se refunde en un solo principio, ó mejor, en una sola idea, en una sola intuicion. Observando la escala de los seres, los grados en que están distribuidas las inteligencias individuales, y el sucesivo progreso de las ciencias, se nos presenta la imágen de esta verdad de una manera muy notable.

Uno de los caractéres distintivos de la inteligencia es el generalizar, el percibir lo comun en lo vario, el reducir lo múltiplo á la unidad; y esta fuerza es proporcional al grado de inteligencia.

. El bruto está limitado á sus sensaciones, y á los objetos que se las causan. Nada de generalizar, nada de clasificar, nada que se eleve sobre la impresion recibida, y el instinto de satisfacer sus necesidades. El hombre, tan pronto como abre los ojos de su inteligencia, percibe desde luego un sinnúmero de relaciones; lo que ha visto en un caso lo aplica á otros diferentes: generaliza, encerrando en una idea muchísimas otras.

Quiere el niño alcanzar un objeto, no puede llegar á él; y al instante improvisa su escalera arrimando una silla ó un banquillo. Un bruto estará mirando largas horas la tajada que le hechiza, pero que está colgada demasiado alto, sin que le ocurra que pudiera practicar la misma operacion que el niño, y formar una escalera. Si se le disponen los objetos á propósito para subir, sube; pero es incapaz de pensar que en situaciones semejantes se debe ejecutar la misma operacion. En un caso vemos un ser que tiene la idea general de un medio y de sus relaciones con el fin, y que cuando la necesita la emplea; en el segundo, vemos otro ser que tiene delante de sus ojos el fin y el medio, pero que no percibe su relacion, y que por consiguiente no se eleva sobre la individualidad material de los objetos.

En el primero hay la percepcion de la unidad; en el segundo, no hay ningun lazo que reuna la variedad de los hechos particulares.

En este ejemplo tan sencillo se nota que la infinidad de casos, en que por estar el objeto demasiado alto ofrece dificultad el alcanzarle, los tiene reducidos el niño á uno solo: posee por decirlo así la fórmula del pequeño problema.

Por cierto que él no se da cuenta á sí mismo de esta fórmula, es decir que no hace acto reflejo sobre ella: pero en la realidad la tiene, y la prueba es, que en ofreciéndose el caso, la aplica instantáneamente. Aun mas: no le pongais delante un objeto determinado, y habladle en general de cosas demasiado altas, indicándole velozmente unas tras otras; veréis que con la rapidez del relámpago aplica siempre la idea general de un medio auxiliar. Serán los brazos de sus padres, ó de un hermano mayor, ó de un criado; será una silla si está en su casa, será un monton de piedras si se halla en el campo; de todo se vale, en todo descubre la relacion del medio con el fin. Cuando el fin se presenta, su atencion se vuelve instantáneamente hácia el medio; la idea general, busca un caso en que individualizarse.

. ¿Qué es un arte? ¿es un conjunto de reglas para hacer bien alguna cosa? ¿y cuándo es mas perfecto? lo es tanto mas, cuanto encierra mayor número de casos en cada regla, y por consiguiente cuanto es menor el número de estas. Antes de que se hubiesen formulado las de la arquitectura, se habian construido sin duda edificios sólidos, hermosos, y adaptados al uso á que se destinaban: pero el gran progreso de la inteligencia en lo relativo á la construccion de edificios consistió en encontrar lo que tenian de comun los bien construidos; en fijar la causa de la solidez y de la belleza en sí mismas, pasando de lo individual á lo universal, es decir, formándose ideas generales de solidez y de belleza aplicables á un sinnumero de casos particulares: simplificando.

. Lo dicho de la arquitectura, puede extenderse á las demás artes liberales y mecánicas: en todas se encontrará que el adelanto de la inteligencia se cifra en reducir á la unidad la

multiplicidad, en hacer que en el menor número de ideas posible, se encierre el mayor número de aplicaciones posible. Por esta razon los amantes de las letras y de las bellas artes, se afanan en busca de la idea de la belleza en general, con la mira de encontrar un tipo aplicable á todos los objetos literarios y artísticos. Tambien podemos observar que los que se ocupan de artes mecánicas, discurren siempre por reducir sus procedimientos á pocas reglas, y aquel se tiene por mas adelantado que alcanza á combinar mayor variedad de los productos con mas sencillez en los medios, haciendo depender de una sola idea lo que otros tienen vinculado con muchas. Al contemplar una máquina que nos da admirables productos con una combinacion muy sencilla, no tributamos menos elogios al artífice por lo segundo que por lo primero: «esto es magnífico, decimos, y lo mas asombroso es la sencillez con que se ejecuta.»

. Hagamos aplicacion de esta doctrina á las ciencias naturales y exactas.

El mérito del sistema actual de numeracion consiste en encerrar en una sola idea la espresion de todos los números, haciendo el valor de cada guarismo, décuplo del que tiene á la derecha, y supliendo los huecos con el cero. La expresion de la infinidad de los números, está reducida á una sola regla, fundada en una sola idea: la relacion del lugar con el décuplo del valor. La aritmética ha hecho un grande adelanto disminuyendo el número de sus operaciones fundamentales por medio de los logaritmos: reduciendo á sumar y restar las de multiplicar y dividir. El álgebra no es mas que la generalizacion de las expresiones y operaciones aritméticas: su simplificacion. La aplicacion del álgebra á la geometría, es la generalizacion de las expresiones geométricas: las fórmulas de las líneas, de las figuras, de los cuerpos, no son mas que la expresion de su idea universal. En ella, como en un tipo conserva el geómetra la idea matriz, generadora, bástanle las aplicaciones mas sencillas para formar cálculos exactos de todas las líneas de la misma clase que puedan ofrecérsele en la práctica. En la sencilla expresion $dz/dx = A$, apellidada coeficiente diferencial, se encierra la idea matriz del cálculo infinitesimal; ella dimanó de consideraciones geométricas, pero tan pronto como fué concebida en su universalidad, esparció sobre todos los ramos de las matemáticas y de las ciencias naturales un raudal de luz que hizo descubrir un nuevo mundo cuyos confines no se alcanzan. La prodigiosa fecundidad de este cálculo dimana de su simplicidad, de que generaliza por decirlo así de un golpe la misma álgebra y la geometría, reuniéndolas en un solo punto que es la relacion de los límites de las diferencias de toda funcion.

. Esta unidad de idea, es el objeto de la ambicion de la humana inteligencia, y una vez encontrada es el manantial de los mayores adelantos. La gloria de los genios mas grandes se ha cifrado en descubrirla; el progreso de las ciencias ha consistido en aprovecharla. Vieta expone y aplica el principio de la expresion general de las cantidades aritméticas; Descartes hace lo mismo con respecto á las geométricas; Newton asienta el principio de la gravitacion universal; él propio, al mismo tiempo que Leibnitz, inventa el

cálculo infinitesimal; y las ciencias naturales y exactas alumbradas por una grande antorcha marchan á pasos agigantados por caminos antes desconocidos. ¿Y por qué? porque la inteligencia se ha aproximado á la unidad, ha entrado en posesion de una idea matriz en que se encierran otras infinitas.

. Es digno de notarse que á medida que se va adelantando en las ciencias se encuentran entre ellas numerosos puntos de contacto, estrechas relaciones que á primera vista nadie hubiera podido sospechar. Cuando los matemáticos antiguos se ocupaban de las secciones cónicas estaban muy lejos de creer que la idea de la elipse hubiese de servir de base á un sistema astronómico; los focos eran simples puntos, la curva una línea y nada mas; las relaciones de aquellos con esta, eran objeto de combinaciones estériles, sin aplicacion. Siglos despues esos focos son el sol, y la curva las órbitas de los planetas. Las líneas de la mesa del geómetra representaban un mundo!.....

El íntimo enlace de las ciencias matemáticas con las naturales es un hecho fuera de duda; ¿y quién sabe hasta qué punto se enlazan unas y otras con las ontológicas, psicológicas, teológicas y morales? La dilatada escala en que están distribuidos los seres, y que á primera vista pudiera parecer un conjunto de objetos inconexos, va manifestándose á los ojos de la ciencia como una cadena delicadamente trabajada cuyos eslabones presentan sucesivamente mayor belleza y perfeccion. Los diferentes reinos de la naturaleza se muestran enlazados con íntimas relaciones; así las ciencias que los tienen por objeto, se prestan recíprocamente sus luces, y entran alternativamente la una en el terreno de la otra. La complicacion de los objetos entre sí, trae consigo esa complicacion de conocimientos; y la unidad de las leyes que rigen diferentes órdenes de seres, aproximan todas las ciencias y las encaminan á formar una sola. ¡Quién nos diera ver la identidad de orígen, la unidad del fin, la sencillez de los caminos! Entonces poseeríamos la verdadera ciencia trascendental, la ciencia única, que las encierra todas; ó mejor diremos, la idea única en que todo se pinta tal como es, en que todo se ve sin necesidad de combinar, sin esfuerzo de ninguna clase, como en un clarísimo espejo se retrata un magnífico paisage, con su tamaño, figura y colores! Entretanto, nos es preciso contentarnos con sombras de la realidad; y en el instinto de nuestro entendimiento para simplificar, para reducirlo todo ó aproximarlo cuando menos á la unidad, debemos ver el indicio, el anuncio, de esa ciencia única, de esa intuicion de la idea única, infinita; así como en el deseo de felicidad que agita nuestro corazon, en la sed de gozar que nos atormenta, hallamos la prueba de que no acaba todo aquí, de que nuestra alma ha sido criada para la posesion de un bien que no se alcanza en la vida mortal.

. Lo mismo que hemos observado en la escala de los seres, y en el progreso de las ciencias, podemos notarlo comparando hombres con hombres, y atendiendo el carácter que ofrece el punto mas elevado de la humana inteligencia: el genio. Los hombres de verdadero genio se distinguen por la unidad y amplitud de su concepcion. Si tratan una

cuestion difícil y complicada, la simplifican y allanan tomando un punto de vista elevado, fijando una idea principal que comunica luz á todas las otras; si se proponen contestar á una dificultad, señalan la raíz del error, y destruyen con una palabra toda la ilusion del sofisma; si emplean la síntesis, aciertan desde luego en el principio que ha de servir de base, y de un rasgo trazan el camino que se ha de seguir para llegar al resultado que se desea; si se valen del análisis atinan en el punto por donde debe empezar la descomposicion, en el resorte oculto, y de un golpe por decirlo asi, nos abren el objeto, nos ponen de manifiesto sus interioridades mas recónditas; si se trata de una invencion, mientras los demás están buscando acá y acullá, ellos hieren el suelo con el pie, y dicen «el tesoro está aquí.» Nada de dilatados raciocinios; nada de rodeos: pocos pensamientos, pero fecundos: pocas palabras, pero en cada una de ellas engastada una perla de inmenso valor.

. No cabe pues duda alguna de que en el órden intelectual hay una verdad de la cual dimanan todas las verdades, hay una idea que encierra todas las ideas; así nos lo enseña la filosofía, así nos los indican los esfuerzos, las tendencias naturales, instintivas, de toda inteligencia, cuando se afana por la simplificacion y la unidad; así lo estima el sentido comun, que considera tanto mas alto y noble el pensamiento, cuanto es mas vasto y mas uno (IV).

CAPÍTULO V.

NO EXISTE LA CIENCIA TRASCENDENTAL EN EL ORDEN INTELECTUAL HUMANO NO PUEDE DIMANAR DE LOS SENTIDOS.

. En el órden intelectual humano, mientras vivimos sobre la tierra, no hay una verdad de la cual dimanen todas: en vano la han buscado los filósofos; no la han encontrado porque no era posible encontrarla. Y en efecto, ¿dónde se hallaria la deseada verdad?

. ¿Dimanará de los sentidos?

Las sensaciones son tan varias como los objetos que las producen. Por ellas adquirimos noticia de cosas individuales y materiales; y en ninguna de estas ni en las sensaciones que de ellas dimanan, puede hallarse la verdad, fuente de todas las demás.

. Observando las impresiones que por los sentidos recibimos, podemos notar que con respecto á producir certeza, todas son iguales entre sí. Tan ciertos estamos de la sensacion que nos causa un ruido cualquiera como de la producida por la presencia de un objeto á nuestros ojos, de un cuerpo oloroso cercano al olfato, de uno sabroso aplicado al paladar, ó de otro que afecte vivamente el tacto. En la certeza producida por aquellas sensaciones no hay gradacion, todas son iguales; porque si hablamos de la sensacion misma, esta la experimentamos de una manera que no nos consiente incertidumbre; y si se trata de la relacion de la sensacion con la existencia del objeto externo que la causa, tan ciertos estamos de que á la sensacion que se llama vision, corresponde un objeto externo visto, como que á lo que se apellida tacto, corresponde un objeto externo tocado.

Se infiere de lo dicho, que no hay una sensacion orígen de la certeza de las demás; en este punto todas son iguales; y para el comun de los hombres no hay mas razon que los asegure de la certeza, sino que lo experimentan así. No ignoro que lo sucedido con los individuos á quienes se ha hecho la operacion de las cataratas, indica que para apreciar debidamente el objeto sentido no es suficiente la simple sensacion, y que unos sentidos auxilian á los otros; pero esto no prueba la preferencia de ninguno de ellos; pues así como el ciego á quien se dió repentinamente la vista, no formaba por la simple vision juicio exacto sobre el tamaño y distancia de los objetos vistos, sino que necesitaba el auxilio del tacto; así es muy probable que si suponemos á una persona con vista, privada de tacto desde su nacimiento, y se lo damos despues repentinamente, tampoco formará juicio exacto de los objetos tocados, hasta que con el auxilio de la vista, se haya ido acostumbrando á combinar el nuevo órden de sensaciones con el antiguo, aprendiendo con el ejercicio á fijar las relaciones de la sensacion con el objeto y á conocer por medio de aquella las propiedades de este.

. El mismo hecho del ciego á quien se quitaron las cataratas, está contrariado por otros que conducen á un resultado directamente opuesto. La jóven á quien hizo la misma operacion el oculista Juan Janin, y unos ciegos de nacimiento á quienes el profesor Luis de Gregori restituyó en parte la vista, no creyeron como el ciego de Cheselden, que los objetos estuviesen pegados á sus ojos, sino que luego los vieron como cosas realmente externas y separadas. Así lo refiere Rosmini (Ensayo sobre el orígen de las ideas parte . cap. . Tomo, . p. citando el opúsculo «de las cataratas de los ciegos de nacimiento, observaciones teórico-químicas, del profesor de química y oftalmia Luis de Gregori, Romano.» Roma); bien que dando la preferencia al de Cheselden que dice fué renovado en Italia por el profesor Jacobo de Pavía, con toda diligencia y con el mismo resultado en todas sus partes.

. El modo con que esta combinacion de unas sensaciones con otras nos enseña á juzgar bien de los objetos externos es difícil saberlo: porque cabalmente el desarrollo de nuestras facultades sensitivas é intelectuales se verifica antes que podamos reflexionar sobre él; y así nos encontramos ya ciertos de la existencia y propiedades de las cosas, sin que hayamos pensado en la certeza, ni mucho menos en los medios de adquirirla.

. Pero aun suponiendo que despues nos ocupemos de las sensaciones mismas, y de sus relaciones con los objetos, prescindiendo de la certeza que ya tenemos y haciendo como que la buscamos, es imposible hallar una sensacion que pueda servir de punto de apoyo á la certeza de los demás. Las dificultades que estas nos ofrecieran las encontraríamos en aquella.

. El fijar las relaciones del sentido de la vista con el del tacto, y el determinar hasta qué punto dependen uno de otro, da lugar á cuestiones que pienso examinar mas abajo con alguna extension; y por lo mismo me abstendré de entrar en ellas por ahora, ya porque no son tales que puedan ventilarse por incidencia, ya tambien porque su resolucion sea en el sentido que fuere, en nada se opone á lo que me propongo establecer aquí.

. Nada adelantaríamos con saber que la certeza de todas las sensaciones está, filosóficamente hablando, vinculada en una. Toda sensacion es un hecho individual contingente; ¿cómo podemos sacar de él la luz para guiarnos á las verdades necesarias? Considérese bajo el aspecto que se quiera la sensacion, no es mas que la impresion que recibimos por conducto de los órganos. De la impresion estamos seguros porque está intimamente presente á nuestra alma; de sus relaciones con el objeto que la produce, nos cercioramos por la repeticion de ella, con el auxilio de otras sensaciones, ya del mismo sentido, ya de otros; pero todo instintivamente, con poca ó ninguna reflexion, y siempre condenados, por mas que reflexionemos, á llegar á un punto del cual no podemos pasar porque allí nos detiene la naturaleza.

. Lejos pues de encontrar en ninguna sensacion un hecho fundamental en que podamos apoyarnos para establecer una certeza filosófica, vemos un conjunto de hechos particulares, muy distintos entre sí, pero que se parecen en cuanto á producir en nosotros esa seguridad que se llama certeza. En vano es que se descomponga al hombre, que se le reduzca primero á una máquina inanimada, que luego se le otorgue un sentido haciéndole percibir diferentes sensaciones, que despues se le conceda otro, haciéndole combinar las nuevas con las antiguas, y así se proceda sintéticamente hasta llegar á la posesion y ejercicio de todos; estas cosas son buenas para entretener la curiosidad, alimentar pretensiones filosóficas, y dar un viso de probabilidad á sistemas imaginarios; pero en la realidad se adelanta poco ó nada: las evoluciones que finge el observador, no se parecen á las de la naturaleza; y el verdadero filósofo debe examinar, nó lo que en su concepto pudiera haber, sino lo que hay.

Condillac animando progresivamente su estatua y haciendo dimanar de una sensacion todo el caudal de los conocimientos humanos, se parece á aquellos sacerdotes que se ocultaban dentro de la estatua del ídolo y desde allí emitian sus oráculos. No es la estatua que se va animando lo que piensa y habla, es Condillac que está dentro. Concedámosle al filósofo sensualista todo lo que quiera; dejémosle que arregle á su modo la dependencia respectiva de las sensaciones; todo se le desconcierta desde el momento en que le exigis que no discurra sino con sensaciones puras, por mas que las suponga transformadas. Pero reservemos estas cuestiones para el lugar en que examinaremos la naturaleza y el orígen de las ideas.

. ¿Por qué estoy seguro de que la grata sensacion que experimento en el sentido del olfato procede de un objeto que se llama rosa? Porque así me lo atestigua el recuerdo de mil otras ocasiones en que he experimentado la misma impresion, porque con el testimonio del olfato están de acuerdo el tacto y la vista. Pero ¿cómo puedo saber que estas sensaciones son algo mas que impresiones que recibe mi alma? ¿por qué no he de creer que viene de una causa cualquiera sin relacion á objetos externos? ¿Será porque dicen lo contrario los demás hombres? ¿Me consta que existan? ¿Y cómo saben ellos lo que me dicen? ¿cómo sé que los oigo bien? La misma dificultad que se ofrece con respeto á los otros sentidos existe en cuanto al oido; si dudo del testimonio de tres, ¿por qué no dudo del de cuatro? No adelanto pues nada con el raciocinio; este me conduciria á cavilaciones tales, que me exigirian una duda imposible, que me arrancarian una seguridad de que no puedo desprenderme por mas esfuerzos que haga.

Además, si para apoyar la verdad de la sensacion apelo á los principios del raciocinio, ya salgo del terreno de las sensaciones, ya no pongo en estas la verdad primitiva orígen de las otras, no cumplo lo que habia ofrecido.

. De lo dicho resulta: .º que no se encuentra una sensacion orígen de la certeza de las otras, lo que me he contentado con indicarlo aquí, reservándome demostrarlo al tratar de las sensaciones; .º que aun cuando existiese esta sensacion, no bastaria á fundar nada en el órden intelectual, pues con las solas sensaciones no es posible ni aun pensar; .º que las sensaciones lejos de poder ser la basa de la ciencia trascendental, no sirven por sí solas para establecer ninguna ciencia; pues de ellas, por ser hechos contingentes, no pueden dimanar las verdades necesarias (V).

CAPÍTULO VI.

CONTINÚA LA DISCUSION SOBRE LA CIENCIA TRASCENDENTAL. INSUFICIENCIA DE LAS VERDADES REALES.

. Ha sido conveniente rebatir de paso el sistema de Condillac, no por su importancia intrínseca, ni porque no esté ya bastante desacreditado, sino para dejar el campo libre á investigaciones mas elevadas, mas propiamente filosóficas. Es preciso no perder ocasion de indemnizar á la filosofía de los perjuicios que le irrogara un sistema tan vanidoso como estéril. Todo lo mas sublime de la ciencia del espíritu, desaparecia con el hombre-estatua, y las sensaciones transformadas; venguemos pues los derechos de la razon humana, manifestando que antes de entrar en las cuestiones mas trascendentales, le es indispensable descartar el sistema de Condillac; como para construir un buen camino se quita ante todo la broza que obstruye el paso.

. Vamos ahora á probar que en el órden intelectual humano, tal como es en esta vida, no existe ningun principio que sea fuente de todas las verdades; porque no hay ninguna verdad que las encierre todas.

Las verdades son de dos clases: reales ó ideales. Llamo verdades reales á los hechos, ó lo que existe; llamo ideales el enlace necesario de las ideas. Una verdad real puede expresarse por el verbo ser tomado sustantivamente, ó al menos supone una proposicion en que el verbo se haya tomado en este sentido; una verdad ideal se expresa por el mismo verbo tomado copulativamente, en cuanto significa la relacion necesaria de un predicado con un sujeto, prescindiendo de la existencia de uno y de otro. Yo soy, esto es, yo existo, expresa una verdad real, un hecho. Lo que piensa existe; expresa una verdad ideal, pues no se afirma que haya quien piense ni quien exista, sino que si hay quien piensa, existe; ó en otros términos, se afirma una relacion necesaria entre el pensamiento y el ser. A las verdades reales corresponde el mundo real, el mundo de las existencias; á las ideales el mundo lógico, el de la posibilidad.

El verbo ser se toma á veces copulativamente sin que la relacion que por él se expresa sea necesaria; así sucede en todas las proposiciones contingentes, ó cuando el predicado no pertenece á la esencia del sujeto. A veces la necesidad es condicional, es decir que supone un hecho; y en tal caso tampoco hay necesidad absoluta, pues el hecho supuesto es siempre contingente. Cuando hablo de las verdades ideales, me refiero á las que expresan una relacion absolutamente necesaria, prescindiendo de todo órden á la existencia; y por el contrario, comprendo entre las reales á todas las que suponen una proposicion en que se haya establecido un hecho. A esta clase pertenecen las de las ciencias naturales, por suponer todas algun hecho objeto de observacion.

. Ninguna verdad real finita puede ser orígen de todas las demás. La verdad de esta clase es la expresion de un hecho particular, contingente; y que por lo mismo no puede encerrar en sí ni las demás verdades reales, ó sea el mundo de las existencias, ni tampoco las verdades ideales, que solo se refieren á las relaciones necesarias en el mundo de la posibilidad.

. Si nosotros viésemos intuitivamente la existencia infinita, causa de todas las demás, conoceríamos una verdad real, orígen de las otras; pero como esta existencia infinita no la conocemos por intuicion, sino por discurso, resulta que no conocemos el hecho de la existencia en que se contiene la razon de todas las demás existencias. Despues que por el discurso nos hemos elevado á dicho conocimiento, tampoco nos es posible explicar desde aquel punto de vista la existencia de lo finito por sola la existencia de lo infinito; porque si prescindimos de la existencia de lo finito, desaparece el discurso por el cual nos habiamos elevado hasta el conocimiento de lo infinito, y por consiguiente se hunde todo el edificio de nuestra ciencia. Dad á un hombre por medio del discurso la demostracion de la existencia de Dios, y pedidle que prescindiendo del punto de partida, y fijándose solo en la idea de lo infinito explique la creacion, no solo en su posibilidad sino en su realidad, no lo podrá verificar. Con solo prescindir de lo finito se hunde todo su discurso, sin que ningun esfuerzo sea bastante á evitarlo; se halla en el caso de un arquitecto á quien, habiendo construido una soberbia cúpula, se le exigiese que la sostuviera, quitando el cimiento al edificio.

. Tómese una verdad real cualquiera, el hecho mas seguro, mas cierto para nosotros; nada se puede sacar de él si no se le fecunda con verdades ideales. Yo existo, yo pienso, yo siento. Hé aqui hechos indudables; pero ¿qué puede deducir de ellos la ciencia? nada: son hechos particulares, contingentes, cuya existencia ó no existencia, no afecta á los demás hechos ni alcanza al mundo de las ideas.

Estas verdades son de puro sentimiento; en sí solas nada tienen que ver con el órden científico, y solo se elevan hasta él, cuando se las combina con verdades ideales. Descartes, al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, pasaba sin advertirlo, del órden real al órden ideal, forzado por su propósito de levantar el edificio científico. Yo pienso, decia; si se hubiese limitado á esto, se habria reducido su filosofía á una simple intuicion de su conciencia; pero queria hacer algo mas, queria discurrir, y por necesidad echaba mano de una verdad ideal: Lo que piensa existe. Así fecundaba el hecho individual, contingente, con la verdad universal y necesaria; y como habia menester una regla para conducirse en adelante, la buscaba en la legitimidad de la evidencia de las ideas. Por donde se echa de ver como este filósofo, que con tanto afan buscaba la unidad, se encontraba desde luego con la triplicidad: un hecho, una verdad objetiva, un criterio. Un hecho en la conciencia del yo; una verdad objetiva en la relacion

necesaria del pensamiento con la existencia; un criterio, en la legitimidad de la evidencia de las ideas.

Se puede desafiar á todos los filósofos del mundo á que discurran sobre un hecho cualquiera sin el auxilio de las verdades ideales. La esterilidad que hemos encontrado en el hecho de la conciencia, se hallará en todos los demás. Esto no es una conjetura, es una demostracion rigurosa. Solo una existencia contiene la razon de todas las demás; en no conociéndola pues de una manera inmediata, intuitiva, nos es imposible encontrar una verdad real orígen de todas las otras.

. Aun suponiendo que en el órden de la creacion hubiese un hecho primitivo de tal naturaleza que todo el universo no fuera mas que un simple desarrollo suyo, tampoco habriamos encontrado la verdad real, fuente de toda ciencia; pues con esto nada adelantaríamos con respecto al mundo de la posibilidad, es decir, al órden ideal, infinitamente mayor que el de las existencias infinitas.

Supongamos que el progreso de las ciencias naturales conduzca al descubrimiento de una ley simple, única, que presida al desarrollo de todas las demás, y cuya aplicacion, variada segun las circunstancias, sea suficiente para dar razon de todos los fenómenos que ahora se reducen á muchas y muy complicadas. Este seria sin duda un adelanto inmenso en las ciencias que tienen por objeto el mundo visible; ¿pero qué sabríamos por esto del mundo de las inteligencias? ¿qué del mundo de la posibilidad? (VI).

CAPÍTULO VII.

ESTERILIDAD DE LA FILOSOFÍA DEL yo PARA PRODUCIR LA CIENCIA TRASCENDENTAL.

. El testimonio de la conciencia es seguro, irresistible, pero nada tiene que ver con el de la evidencia. Aquel tiene por objeto un hecho particular y contingente, este una verdad necesaria. Que yo pienso ahora, es absolutamente cierto para mí; pero este pensar mio no es una verdad necesaria sino muy contingente, ya que podia muy bien suceder que jamás hubiese pensado ni existido; es un hecho puramente individual, pues no sale de mí, y su existencia y no existencia en nada afecta las verdades universales.

La conciencia es un áncora nó un faro; basta para evitar el naufragio de la inteligencia, nó para indicarle el derrotero. En los asaltos de la duda universal, ahí está la conciencia que no deja perecer; pero si le pedís que os dirija, os presenta hechos particulares, nada mas.

Estos hechos no tienen un valor científico sino cuando se objetivan, permítaseme la expresion; ó bien cuando reflexionando sobre ellos el espíritu, los baña con la luz de las verdades necesarias.

Yo pienso; yo siento; yo soy libre; hé aquí hechos; pero ¿qué sacais de ellos por sí solos? nada. Para fecundarlos es necesario que los tomeis como una especie de materia de las ideas universales. El pensamiento se inmoviliza, se hiela, si no le haceis andar con el impulso de estas ideas; la sensacion os es comun con los brutos; y la libertad carece de objeto, de vida, si no hay combinacion de motivos presentados por la razon.

. Aquí se encuentra la causa de la oscuridad y esterilidad de la filosofía alemana, desde Fichte. Kant, se fijaba en el sujeto, pero sin destruir la objetividad en el mundo interior; y por esto su filosofía, si bien contiene muchos errores, ofrece al entendimiento algunos puntos luminosos; pero fué mas allá, se colocó en el yo, no sirviéndose de la objetividad sino en cuanto le era necesaria para establecerse mas hondamente en un simple hecho de conciencia; así no encontró mas que regiones tenebrosas ó contradicciones.

La inteligencia de hombres de talento se ha fatigado en vano para hacer brotar un rayo de luz de un punto condenado á la oscuridad. El yo se manifiesta á sí mismo por sus actos; y para ser concebido de sí propio no disfruta de ningun privilegio sobre los seres distintos de él, sino el de presentar inmediatamente los hechos que pueden conducir á su conocimiento. ¿Qué sabria el alma de sí misma, si no sintiera su pensamiento, su voluntad, y el ejercicio de todas sus facultades? ¿Cómo discurre sobre su propia naturaleza sino fundándose en lo que le suministra el testimonio de sus actos? El yo pues no es visto por sí propio intuitivamente; no se ofrece á sus mismos ojos, sino

mediantamente, esto es por sus propios actos; es decir que en cuanto á ser conocido, se halla en un caso semejante al de los seres externos, que lo son por los efectos que nos causan.

El yo considerando en sí, no es un punto luminoso; es un sustentáculo para el edificio de la razon; mas nó la regla para construirle. La verdadera luz se halla en la objetividad; pues en ella está propiamente el blanco del conocimiento. El yo no puede ni ser conocido, ni pensado de ninguna manera, sino en cuanto se toma á sí mismo por objeto, y por consiguiente en cuanto se coloca en la línea de los demás seres, para sujetarse á la actividad intelectual que solo obra en fuerza de las verdades objetivas.

. La inteligencia no se concibe sin objetos al menos internos; y estos objetos serán estériles, si el entendimiento no concibe en ellos relaciones y por consiguiente verdades. Estas verdades, no tendrán ningun enlace, serán hechos sueltos, si no entrañan alguna necesidad; y aun las relaciones que se refieran á hechos particulares suministrados por la experiencia, no serán susceptibles de ninguna combinacion, si al menos condicionalmente, no incluyen algo de necesario. El brillo de la luz en el aposento en que escribo es en sí un hecho particular y contingente; y la ciencia como tal, no puede ocuparse de él, sino sujetando el movimiento de la luz á leyes geométricas, es decir á verdades necesarias.

Luego el yo en sí mismo, como sujeto, no es punto de partida para la ciencia, aunque sea un punto de apoyo. Lo individual no sirve para lo universal, ni lo contingente para lo necesario. La ciencia del individuo A, es cierto que no existiria si el individuo A no existiese; pero esta ciencia que necesita del yo individual, no es la ciencia propiamente dicha, sino el conjunto de actos individuales con que el individuo percibe la ciencia. Mas lo percibido no es esto; lo percibido es comun á todas las inteligencias; no necesita de este ó aquel individuo; el fondo de verdades que constituyen la ciencia no ha nacido de aquel conjunto de actos individuales, hechos contingentes que se pierden cual gotas imperceptibles en el océano de la inteligencias.

¿Cómo se quiere pues fundar la ciencia sobre el simple yo subjetivo? ¿Cómo de este yo se quiere hacer brotar el objeto? El hecho de la conciencia nada tiene que ver con la ciencia, sino en cuanto ofrece hechos á los cuales se pueden aplicar los principios objetivos, universales, necesarios, independientes de toda individualidad finita, que constituyen el patrimonio de la razon humana, pero que no han menester la existencia de ningun hombre.

. Analícense cuanto se quiera los hechos de la conciencia, jamás se encontrará en ellos uno que pueda engendrar la luz científica. Aquel acto será ó una percepcion directa ó refleja. Si es directa, su valor no es subjetivo sino objetivo; no es el acto lo que funda la

ciencia, sino la verdad percibida, no el sujeto sino el objeto, no el yo sino lo visto por el yo. Si el acto es reflejo, supone otro acto anterior, á saber, el objeto de la reflexion; no es pues aquel el primitivo sino este.

La combinacion del acto directo con el reflejo, tampoco sirve para nada científico, sino en cuanto se somete á las verdades necesarias, objetivas, independientes del yo. ¿Qué es un acto individualmente considerado? un fenómeno interior. Y ¿qué nos enseña este fenómeno separado de las verdades objetivas? nada. El fenómeno representa algo en la ciencia, en cuanto es considerado bajo las ideas generales, de ser, de causa, de efecto, de principio ó de producto de actividad, de modificacion, de sus relaciones con su sujeto que es el substratum de otros actos semejantes; es decir cuando es considerado como un caso particular, comprendido en las ideas generales, como un fenómeno contingente, apreciable con el auxilio de las verdades necesarias, como un hecho esperimental, al cual se aplica una teoría.

El acto reflejo no es mas que el conocimiento de un conocimiento, ó sentimiento, ó de algun fenómeno interior sea cual fuere; y así toda reflexion sobre la conciencia presupone acto anterior directo. Este acto directo no tiene por objeto el yo; luego el conocimiento no tiene por principio fundamental el yo, sino como una condicion necesaria (pues no puede haber pensamiento sin sujeto pensante), mas nó como objeto conocido.

. Estas consideraciones derriban por su cimiento el sistema de Fichte y de cuantos toman el yo humano por punto de partida en la carrera de las ciencias. El yo en sí mismo, no se nos presenta; lo que conocemos de él lo sabemos por sus actos, y en esto participa de una calidad de los demás objetos, que no nos ofrecen inmediatamente su esencia sino lo que de ella emana, por la actividad con que obran sobre nosotros.

De esta manera nos elevamos por raciocinio al conocimiento de las cosas mismas, guiados por las verdades objetivas y necesarias, que son la ley de nuestro entendimiento, el tipo de las relaciones de los seres, y por tanto una regla segura para juzgar de ellos. ¿Qué sabemos de nuestro espíritu? que es simple: ¿y esto, cómo lo sabemos? porque piensa, y lo compuesto, lo múltiplo, no puede pensar. Hé aquí como conocemos el yo. La conciencia nos manifiesta su actividad pensadora; esta es la materia suministrada por el hecho; pero luego viene el principio, la verdad objetiva, iluminando el hecho, mostrando la repugnancia entre el pensamiento y la composicion, el enlace necesario entre la simplicidad y la conciencia.

Si bien se observa, este raciocinio se aplica no solo al yo, sino á todo ser que piense; y así es que la misma demostracion la extendemos á todos; el yo pues que la aplica no crea

esta verdad, solo la conoce, y se conoce á sí propio como un caso particular comprendido en la regla general.

. El pretender que del yo subjetivo surja la verdad, es comenzar por suponer al yo un ser absoluto, infinito, orígen de todas las verdades, y razon de todos los seres: lo que equivale á comenzar la filosofía divinizando el entendimiento del hombre. Y como á esta divinizacion no tiene mas derecho un individuo que otro, el admitirla equivale á establecer el panteismo racional, que como veremos en su lugar, dista poco ó nada del panteismo absoluto.

Suponiendo que las razones individuales no son mas que fenómenos de la razon única y absoluta; y que por tanto lo que llamamos espíritus, no son verdaderas substancias, sino simples modificaciones de un espíritu único, y las conciencias particulares meras apariciones de la conciencia universal, se concibe por qué se busca en el yo la fuente de toda verdad, y se interroga á la conciencia propia como una especie de oráculo por el cual habla la conciencia universal. Pero la dificultad está en que la suposicion es gratuita: y que tratándose de buscar la razon de todas las verdades, se principia por establecer la mas incomprensible y repugnante de las proposiciones. ¿Quién es capaz de persuadirnos que nuestras conciencias no son mas que una modificacion de una tercera? ¿Quién nos hará creer que eso que llamamos el yo, es comun á todos los hombres, á todos los seres inteligentes, y que no hay mas diferencia que la de modificaciones de un ser absoluto? Este ser absoluto, ¿por qué no tiene conciencia de todas las conciencias que comprende? ¿Por qué ignora lo que encierra en sí, lo que le modifica? ¿Por qué se cree múltiplo si es uno? ¿Dónde está el lazo de tanta multiplicidad? ¿Las conciencias particulares, tendrán su unidad, su vínculo de todo lo que les acontece, á pesar de no ser mas que modificaciones; y este vínculo, esta unidad, faltarán á la substancia que ellas modifican?

. Como quiera, aun con la suposicion del panteismo, nada adelantan en sus pretensiones los amigos de la filosofía del yo. Con su panteismo, legitiman por decirlo así su pretension, mas no logran lo que pretenden. Se llaman á sí mismos dioses; y así tienen razon en que en ellos está la fuente de verdad; pero como en su conciencia no hay mas que una aparicion de su divinidad, una sola fase del astro luminoso, no pueden ver en ella otra cosa que lo que se les presenta; y su divinidad se encuentra sujeta á ciertas leyes que la imposibilitan para dar la luz que la filosofía le pide.

. Si interrogamos nuestra conciencia sobre las verdades necesarias, notaremos que lejos de pretender ó fundarlas ó crearlas, las conoce, las confiesa independientes de sí misma. Pensemos en esta proposicion: «es imposible que á un mismo tiempo, una cosa sea y no sea» y preguntémonos si la verdad de ella nace de nuestro pensamiento; desde luego la conciencia misma responde que no. Antes de que mi conciencia existiera, la proposicion

era verdad; si yo no existiese ahora, seria tambien verdad; cuando no pienso en ella, es tambien verdad; el yo no es mas que un ojo que contempla el sol, pero que no es necesario para la existencia del sol.

. Otra consideracion hay que demuestra la esterilidad de toda filosofía que busque en el solo yo el orígen único y universal de los conocimientos humanos. Todo conocimiento exige un objeto; el conocimiento puramente subjetivo es inconcebible; aun suponiendo identidad entre el sujeto y el objeto, se necesita la dualidad de relacion, real ó concebida; es decir que el sujeto en cuanto conocido, esté en cierta oposicion al menos concebida, con el mismo sujeto en cuanto conoce. Ahora bien; ¿cuál es el objeto en el acto primitivo que se busca? Es el no yo? Entonces la filosofía del yo entra en el cauce de las demás filosofías: pues en este no yo están las verdades objetivas, ¿Es el yo? Entonces preguntaremos, si es el yo en sí, ó en sus actos; si es el yo en sus actos, entonces la filosofía del yo se reduce á un análisis ideológico, nada tiene de característico; si es el yo en sí, diremos que este no es conocido intuitivamente; y que menos que nadie pueden pretender á esta intuicion, los que le llaman el absoluto. Para ellos mas que para los otros, es el yo un abismo tenebroso. En vano os inclinais sobre este abismo y gritais para evocar la verdad; el sordo ruido que os llega á los oidos es el eco de vuestra voz misma, son vuestras palabras que la honda cavidad os devuelve mas ahuecadas y misteriosas.

. Entre estos filósofos que se pierden en vanas cavilaciones, descuella el autor de la Doctrina de la ciencia, Fichte, de cuyo sistema ha dicho con mucha gracia Madama de Stael, que se parece algun tanto al dispertar de la estatua de Pigmalion, que tocándose alternativamente á sí misma y á la piedra sobre que está sentada, dice: soy yo, no soy yo.

Fichte comienza su obra titulada Doctrina de la ciencia, diciendo que se propone buscar el principio mas absoluto, el principio absolutamente incondicional de todo conocimiento humano. Hé aquí un método erróneo; se comienza por suponer lo que se ignora, la unidad del principio, y ni aun se sospecha que en la basa del conocimiento humano puede haber una verdadera multiplicidad. Yo creo que la puede haber y la hay en efecto, que las fuentes de nuestro conocimiento son varias, de órdenes diversos, y que no es posible llegar á la unidad, sino saliéndose del hombre y remontándose á Dios. Lo repito, hay aqui una equivocacion en que se ha incurrido con demasiada generalidad, resultando de ella el fatigar inútilmente los espíritus investigadores, y arrojarlos á sistemas extravagantes.

Pocos filósofos habrán hecho un esfuerzo mayor que Fichte para llegar á este principio absoluto. ¿Y qué consiguió? Lo diré francamente; nada: ó repite el principio de Descartes, ó se entretiene en un juego de palabras. Lástima da el verle forcejar con tal ahinco y con tan poco resultado. Ruego al lector que tenga paciencia para seguirme en el exámen de la doctrina del filósofo aleman, no con la esperanza de adquirir una luz que le

guie en los senderos de la filosofía, sino para poder juzgar con conocimiento de causa, doctrinas que tanto ruido meten en el mundo.

«Si este principio, dice Fichte, es verdaderamente el mas absoluto, no podrá ser ni definido ni demostrado. Deberá expresar el acto que no se presenta ni puede presentarse entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia; por el contrario, sobre él descansa toda conciencia, y solo él la hace posible (.° parte § .).«

Sin ningun antecedente, sin ninguna razon, sin tomarse siquiera la pena de indicar en qué se funda, asegura Fichte que el primer principio deberá expresar un acto. ¿Por qué no podria ser una verdad objetiva? esto merecia cuando menos algun exámen, ya que todas las escuelas anteriores, incluso la de Descartes, no habian colocado el primer principio entre los actos, sino entre las verdades objetivas. El mismo Descartes al consignar el hecho del pensamiento y de la existencia, echa mano de una verdad objetiva. «Lo que piensa existe» ó en otros términos: «Lo que no existe, no puede pensar.»

. La observacion que precede, señala uno de los vicios radicales de la doctrina de Fichte y otros filósofos alemanes, que dan á la filosofía subjetiva, ó del sujeto, una importancia que no merece. Ellos acusan á los demás de hacer con demasiada facilidad la transicion del sujeto al objeto, y olvidan que al propio tiempo ellos pasan del pensamiento objetivo al sujeto puro, sin ninguna razon ni título que los autorice. Ateniéndonos al citado pasaje de Fichte, ¿qué será un acto que no se presenta, ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia? El principio buscado, por ser absoluto, no se exime de ser conocido, pues si no lo conocemos, mal podremos afirmar que es absoluto; y si no se presenta ni se puede presentar entre las determinaciones empíricas de nuestra conciencia, ni es, ni puede ser conocido. El hombre no conoce lo que no se presenta en su conciencia.

El principio absoluto en que toda conciencia descansa y que la hace posible, pertenece ó nó á la conciencia. Si lo primero, sufre todas las dificultades que afectan á los demás actos de la conciencia; si lo segundo, no puede ser objeto de observacion, y por consiguiente nada sabemos de él.

Para llegar al acto primitivo, separando del mismo todo lo que no le pertenece realmente, confiesa Fichte que es necesario suponer valederas las reglas de toda reflexion, y partir de una proposicion cualquiera de las muchas que se podrian escoger entre aquellas que todo el mundo concede sin ningun reparo. «Concediéndosenos esta proposicion, dice, se nos debe conceder al mismo tiempo como acto, lo que queremos poner como principio de la ciencia del conocimiento; y el resultado de la reflexion debe ser que este acto nos sea concedido como principio, junto con la proposicion. Ponemos

un hecho cualquiera de la conciencia empírica, y quitamos de él una tras otra todas las determinaciones empíricas, hasta que se reduzca á toda su pureza, sin contener mas que lo que el pensamiento no puede absolutamente excluir y de lo que nada puede quitar; (ibid.).»

Se ve por estas palabras que el filósofo aleman se proponia elevarse á un acto de conciencia enteramente puro, sin ninguna determinacion. Esto es imposible: ó Fichte toma el acto en un sentido muy lato, entendiendo por él el substratum de toda conciencia, en cuyo caso no hace mas que expresar en otros términos la idea de substancia; ó habla de un acto propiamente dicho, esto es, de un ejercicio cualquiera de esa actividad, de esa espontaneidad que sentimos dentro de nosotros; y en este concepto el acto de conciencia no puede estar libre de toda determinacion so pena de destruir su individualidad y su existencia. No se piensa sin pensar algo; no se quiere sin querer algo; no se siente sin sentir algo; no se reflexiona sobre los actos internos, sin que la reflexion se fije en algo. En todo acto de conciencia hay determinacion: un acto del todo puro, abstraido de todo, enteramente indeterminado, es imposible, absolutamente imposible; ya subjetivamente, porque el acto de conciencia aun considerado en el sujeto, exige una determinacion; ya objetivamente, porque un acto semejante es inconcebible como individual, y por tanto como existente, pues que nada determinado ofrece al espíritu.

. El acto indeterminado de Fichte no es mas que la idea de acto en general; el filósofo aleman creyó haber hecho un gran descubrimiento cuando en el fondo no concebia otra cosa que el principio de los actos, es decir la idea de la substancia aplicada á ese ser activo cuya existencia nos atestigua la conciencia misma.

Si he de decir ingenuamente lo que pienso, séame permitido manifestar que en mi concepto Fichte con todo el alambicar de su análisis, no ha hecho adelantar un solo paso á la filosofía en la investigacion del primer principio. Por lo dicho hasta aquí se echa de ver que es muy fácil detenerle con solo pedirle cuenta de las suposiciones que hace desde la primera página de su libro. Sin embargo, para proceder en la impugnacion con cumplida lealtad, no quiero extractar sus ideas, sino dejarle que las explique él mismo.

«Todo el mundo concede la proposicion: A es A, así como que A = A, porque esto es lo que significa la cópula lógica, y esto es admitido sin reflexion alguna como completamente cierto. Si alguno pidiese la demostracion, nadie pensaria en dársela sino que se sostendria que esta proposicion es cierta absolutamente, es decir, sin razon alguna mas desarrollada. Procediendo así incontestablemente con el asentimiento general, nos atribuimos el derecho de poner alguna cosa absolutamente.»

«Al afirmar que la proposicion precedente es cierta en sí, no se pone la existencia de A. La proposicion A es A, no equivale á esta A es, ó hay un A. (Ser, puesto sin predicado,

tiene un significado muy distinto de ser con predicado, segun veremos despues). Si se admite que A designa un espacio comprendido entre dos rectas, la proposicion permanece exacta, aun cuando en este caso la proposicion A es, sea de una falsedad evidente. Lo que se pone es, que si A es, A es así. La cuestion no está en si A es ó nó; se trata aquí nó del contenido de la proposicion, sino únicamente de su forma; nó de un objeto del cual se sepa algo, sino de lo que se sabe de todo objeto sea el que fuere.»

«De la certeza absoluta de la proposicion precedente resulta que entre el si y el así hay una relacion necesaria: ella es la que está puesta absolutamente y sin otro fundamento; á esta relacion necesaria la llamo previsoriamente X.»

Todo este aparato de análisis no significa mas de lo que sabe un estudiante de lógica; esto es, que en toda proposicion la cópula, ó el verbo ser, no significa la existencia del sujeto, sino su relacion con el predicado; para decirnos una cosa tan sencilla no eran necesarias tantas palabras, ni tan afectados esfuerzos de entendimiento, mucho menos tratándose de una proposicion idéntica. Pero tengamos paciencia para continuar oyendo al filósofo aleman.

«¿Este A es ó no es? nada hay decidido todavía sobre el particular; se presenta pues la siguiente cuestion, bajo qué condicion A es?

«En cuanto á X ella está en el yo y es puesta por el yo; porque el yo es quien juzga en la proposicion expresada y hasta juzga con verdad, con arreglo á X como una ley; por consiguiente X es dada al yo; y siendo puesta absolutamente y sin otro fundamento, debe ser dada al yo por el yo mismo.»

. A qué se reduce toda esa algarabia? hélo aquí traducido al lenguaje comun; en las proposiciones de identidad ó igualdad, hay una relacion, el espíritu la conoce, la juzga y falla sobre lo demás con arreglo á ella. Esta relacion es dada á nuestro espíritu, en las proposiciones idénticas no necesitamos de ninguna prueba para el asenso. Todo esto es muy verdadero, muy claro, muy sencillo; pero cuando Fichte añade que esta relacion debe ser dada al yo por el mismo yo, afirma lo que no sabe ni puede saber. ¿Quién le ha dicho que las verdades objetivas nos vienen de nosotros mismos? ¿tan ligeramente, de una sola plumada, se resuelve una de las principales cuestiones de la filosofía, cual es la del orígen de la verdad? nos ha definido por ventura el yo? nos ha dado de él alguna idea? Sus palabras ó no significan nada ó expresan lo siguiente. Juzgo de una relacion; este juicio está en mí; esta relacion como conocida, y prescindiendo de su existencia real, está en mí; todo lo cual se reduce á lo mismo que con mas sencillez y naturalidad dijo Descartes: «Yo pienso, luego existo.»

. Examinando detenidamente las palabras de Fichte se ve con toda claridad que nada mas adelantaba sobre lo dicho por el filósofo francés. «No sabemos, continúa, si A está puesto, ni cómo lo es; pero debiendo X expresar una relacion entre un poner desconocido de A y un poner absoluto del mismo A, en tanto por lo menos que la relacion es puesta, A existe en el yo, y está puesto por el yo, lo mismo que X. X no es posible sino relativamente á un A; es así que X es realmente puesta en el yo; luego A debe estar puesto en el yo, si en él se encuentra la X.» ¡Qué lenguaje mas embrollado y misterioso para decir cosas muy comunes! ¡cuán grande parece Descartes al lado de Fichte! Ambos comienzan su filosofía por el hecho de conciencia que revela la existencia. El uno expresa lo que piensa con claridad, con sencillez, en un lenguaje que todo el mundo entiende y no puede menos de entender; y el otro para hacer como que inventa, para no manifestarse discípulo de nadie, se envuelve en una nube misteriosa, rodeada de tinieblas, y desde allí con voz ahuecada pronuncia sus oráculos. Descartes dice: «yo pienso, de esto no puedo dudar, es un hecho que me atestigua mi sentido íntimo; nada puede pensar sin existir; luego yo existo.» Esto es claro, es sencillo, ingenuo, esto manifiesta un verdadero filósofo, un hombre sin afectacion ni pretensiones. El otro dice: «déseme una proposicion cualquiera, por ejemplo A es A» explica en seguida que en las proposiciones el verbo ser no expresa la existencia absoluta del sujeto, sino su relacion con el predicado; todo con un aparato de doctrina, que cansa por su forma y hace reir por su esterilidad; ¿y para qué? para decirnos que A está en el yo porque la relacion del predicado con el sujeto ó sea la X, no es posible sino en un ser, pues que A significa un ser cualquiera. Pongamos en parangon los dos silogismos. Descartes dice: «nada puede pensar sin existir, es así que yo pienso, luego existo.» Fichte dice literalmente lo que sigue: «X no es posible sino relativamente á un A; es así que X es realmente puesto en el yo; luego A debe estar puesto en el yo.» ¿Cuál es en el fondo la diferencia? ninguna, ¿Cuál es en la forma? la que va del lenguaje de un hombre sencillo á un hombre vano.

Repito que en el fondo los silogismos no son diferentes. La mayor de Descartes es: «nada puede pensar sin existir.» No la prueba, y confiesa que no se puede probar. La mayor de Fichte es: «X no es posible sino relativamente á un A» ó en otros términos: una relacion de un predicado con un sujeto, en cuanto conocida, no es posible sin un ser que conozca. «Debiendo X expresar una relacion entre un poner desconocido de A, y un poner absoluto del mismo A, en tanto por lo menos que esta relacion es puesta» es decir en tanto que es conocida. ¿Y cómo prueba Fichte que un poner relativo, supone un poner absoluto, esto es, un sujeto en que se ponga? Lo mismo que Descartes: de ninguna manera. No hay A relativo, si no le hay absoluto; nada puede pensar sin existir; esto es claro, es evidente, y ni Descartes ni Fichte van mas allá.

La menor de Descartes es esta: yo pienso; la prueba de esta menor no la da el filósofo, se refiere al sentido íntimo y de allí confiesa que no puede pasar. La menor de Fichte, es la siguiente: X es realmente puesta en el yo, lo que equivale á decir, la relacion del

predicado con el sujeto es realmente conocida por el yo; y como la proposicion podia ser escogida á arbitrio segun el mismo Fichte, siendo indiferente la una ó la otra, decir la relacion del predicado con el sujeto es conocida por el yo, es lo mismo que decir una relacion cualquiera es conocida por el yo, lo que podia expresarse en términos mas claros: yo pienso.

. Y nótese bien; si hay aquí alguna diferencia, toda la ventaja está de parte del filósofo francés. Descartes entiende por pensamiento todo fenómeno interno de que tenemos conciencia. Para consignar este hecho, no necesita analizar proposiciones, ni confundir el entendimiento, cuando cabalmente es menester mas claridad y precision. Para llegar al mismo hecho Fichte da largos rodeos, Descartes lo señala con el dedo, y dice: aquí está. Lo primero es propio del sofista, lo segundo del genio.

Estas formas del filósofo aleman aunque poco á propósito para ilustrar la ciencia, no tendrian otro inconveniente que el de fatigar al lector, si se las limitase á lo que hemos visto hasta aquí; pero desgraciadamente, ese yo misterioso que se nos hace aparecer en el vestíbulo mismo de la ciencia, y que á los ojos de la sana razon, no es ni puede ser otra cosa que lo que fué para Descartes, á saber, el espíritu humano que conoce su existencia por su propio pensamiento, va dilatándose en manos de Fichte como una sombra gigantesca, que comenzando por un punto acaba por ocultar su cabeza en el cielo y sus pies en el abismo. Ese yo sujeto absoluto, es luego un ser que existe simplemente porque se pone á sí mismo; es un ser que se crea á sí propio, que lo absorbe todo, que lo es todo, que se revela en la conciencia humana como en una de las infinitas fases que comparten la existencia infinita.

Basta la presente indicacion para dar á conocer las tendencias del sistema de Fichte. Tratándose de la certeza y de sus fundamentos no seria oportuno adelantar lo que pienso decir largamente en el lugar que corresponde, al exponer la idea de sustancia y refutar el panteismo.

Este es uno de los graves errores de la filosofía de nuestra época; en todas partes, y bajo todos los aspectos, es menester combatirle; y para hacerlo con fruto conviene detenerle en sus primeros pasos. Por esto, he examinado con detencion la reflexion fundamental de Fichte en su Doctrina de la ciencia; despojándola de la importancia que el filósofo pretende atribuirle para establecer sobre ella una ciencia trascendental, pues que se lisonjea de poder determinar el principio absolutamente incondicional de todos los conocimientos humanos (VII).

CAPÍTULO VIII.

LA IDENTIDAD UNIVERSAL.

. Para dar unidad á la ciencia apelan algunos á la identidad universal; pero esto no es encontrar la unidad, sino refugiarse en el caos.

Por de pronto la identidad universal, cuando no fuese absurda, es una hipótesis destituida de fundamento. Excepto la unidad de la conciencia, nada encontramos en nosotros que sea uno: muchedumbre de ideas, de percepciones, de juicios, de actos de voluntad, de impresiones las mas varias; esto es lo que sentimos en nosotros; multitud en los seres que nos rodean ó si se quiere en las apariencias; esto es lo que experimentamos con relacion á los objetos externos. ¿Dónde están pues la unidad y la identidad, si no se las encuentra ni en nosotros, ni fuera de nosotros?

. Si se dice que todo cuanto se nos ofrece no son mas que fenómenos, y que no alcanzamos á la realidad, á la unidad idéntica y absoluta que se oculta debajo de ellos, se puede replicar con el siguiente dilema: ó nuestra experiencia se limita á los fenómenos, ó llega á la naturaleza misma de las cosas; si lo primero, no podemos saber lo que bajo los fenómenos se esconde, y la unidad idéntica y absoluta nos será desconocida; si lo segundo, luego la naturaleza no es una sino múltipla, pues que encontramos por todas partes la multiplicidad.

. Es curioso observar la ligereza con que hombres escépticos en las cosas mas sencillas, se convierten de repente en dogmáticos, precisamente al llegar al punto donde mas motivos se ofrecen de duda. Para ellos el mundo exterior es ó una pura apariencia, ó un ser que nada tiene de semejante á lo que se figura el linaje humano; el criterio de la evidencia, el del sentido comun, el del testimonio de los sentidos son de escasa importancia para obligar al asenso; solo el vulgo debe contentarse con fundamentos tan ligeros: el filósofo necesita otros mucho mas robustos. Pero, ¡cosa singular! el mismo filósofo que llamaba á la realidad apariencia engañosa, que veia oscuro lo que el humano linaje considera claro, tan pronto como sale del mundo fenomenal y llega á las regiones de lo absoluto, se encuentra alumbrado por un resplandor misterioso, no necesita discurrir, sino que por una intuicion purísima ve lo incondicional, lo infinito, lo único, en que se refunde todo lo múltiplo, la gran realidad cimiento de todos los fenómenos, el gran todo que en su seno tiene la variedad de todas las existencias, que lo reasume todo, que lo absorbe todo en la mas perfecta identidad; fija la mirada del filósofo en aquel foco de luz y de vida, ve desarrollarse como en inmensas oleadas el piélago de la existencia, y así explica lo vario por lo uno, lo compuesto por lo simple, lo finito por lo infinito. Para estos prodigios no ha menester salir de sí propio, le basta ir destruyendo todo lo empírico, remontarse hasta el acto puro, por senderos misteriosos á todos desconocidos

menos á él. Ese yo que se creyera una existencia fugaz, dependiente de otra existencia superior, se asombra al descubrirse tan grande; en sí encuentra el orígen de todos los seres, ó por mejor decir el ser único del cual todos los demás son modificaciones fenomenales; él es el universo mismo que por un desarrollo gradual ha llegado á tener conciencia de sí propio; todo lo que contempla fuera de sí y que á primera vista le parece distinto, no es mas que él mismo, no es mas que un reflejo de sí propio, que se presenta á sus ojos y se desenvuelve bajo mil formas como un soberbio panorama.

¿Creerán los lectores que finjo un sistema para tener el gusto de combatirle? nada de eso: la doctrina que se acaba de exponer es la doctrina de Schelling.

. Una de las causas de este error es la oscuridad del problema del conocimiento. El conocer es una accion inmanente y al propio tiempo relativa á un objeto externo, exceptuando los casos en que el ser inteligente se toma por objeto á sí propio con un acto reflejo. Para conocer una verdad sea la que fuere, el espíritu no sale de sí mismo; su accion no se ejerce fuera de sí mismo: la conciencia íntima le está diciendo que permanece en sí y que su actividad se desenvuelve dentro de sí.

Esta accion inmanente se extiende á los objetos mas distantes en lugar y tiempo y diferentes en naturaleza. ¿Cómo puede el espíritu ponerse en contacto con ellos? ¿Cómo puede explicarse que estén conformes la realidad y la representacion? Sin esta última no hay conocimiento; sin conformidad no hay verdad, el conocimiento es una pura ilusion á que nada corresponde, y el entendimiento humano es continuo juguete de vanas apariencias.

No puede negarse que hay en este problema dificultades gravísimas, quizás insuperables á la ciencia del hombre mientras vive sobre la tierra. Aquí se ofrecen todas las cuestiones ideológicas y psicológicas que han ocupado á los metafísicos mas eminentes. Pero como quiera que no es mi ánimo adelantar discusiones que pertenecen á otro lugar, me limitaré al punto de vista indicado por la cuestion que examino sobre la certeza y su principio fundamental.

. Que existe la representacion es un hecho atestiguado por el sentido íntimo; sin ella no hay pensamiento; y la afirmacion yo pienso, es, si no el orígen de toda filosofía, al menos su condicion indispensable.

. ¿De dónde viene la representacion? ¿cómo se explica que un ser se ponga en tal comunicacion con los demás, y no por una accion transitiva sino inminente? ¿cómo se explica la conformidad entre la representacion y los objetos? Este misterio, ¿no está indicando que en el fondo de todas las cosas hay unidad, identidad, que el ser que conoce es el mismo ser conocido que se aparece á sí propio bajo distinta forma, y que

todo lo que llamamos realidades no son mas que fenómenos de un mismo ser siempre idéntico, infinitamente activo, que desenvuelve sus fuerzas en sentidos varios, constituyendo con su desarrollo ese conjunto que llamamos universo? Nó: no es así, no puede ser así, esto es un absurdo que la razon mas estraviada no alcanza á devorar; este es un recurso tan desesperado como impotente para explicar un misterio si se quiere, pero mil veces menos oscuro que el sistema con que se le pretende aclarar.

. La identidad universal nada explica, mas bien confunde; no disipa la dificultad, la robustece, la hace insoluble. Es cierto que no es fácil dar razon del modo con que se ofrece al espíritu la representacion de cosas distintas de él; pero no es mas fácil el darla de cómo el espíritu puede tener representacion de sí propio. Si hay unidad, sí hay completa identidad, entre el sujeto y el objeto, ¿cómo es que los dos se nos ofrecen cual cosas distintas? de la unidad ¿cómo sale esta dualidad? de la identidad ¿cómo puede nacer la diversidad?

Es un hecho atestiguado por la experiencia, y no por la experiencia de los objetos exteriores, sino por la del sentido íntimo, por lo mas recóndito de nuestra alma, que en todo conocimiento hay sujeto y objeto, percepcion y cosa percibida, y sin esta diferencia no es posible el conocimiento. Aun cuando por un esfuerzo de reflexion nos tomamos por objetos á nosotros mismos, la dualidad aparece; si no existe la fingimos, pues sin esta ficcion no alcanzamos á pensar.

. Si bien se observa, aun en la reflexion mas íntima y concentrada, la dualidad se halla, no por ficcion como á primera vista pudiera parecer, sino realmente. Cuando la inteligencia se vuelve sobre sí misma, no ve su esencia, pues no le es dada la intuicion directa de sí propia; lo que ve son sus actos, y á estos toma por objeto. Ahora bien; el acto reflexivo no es el mismo acto reflexionado; cuando pienso que pienso, el primer pensar es distinto del segundo, y tan distinto, que el uno sucede al otro, no pudiendo existir el pensar reflexivo, sin que antes haya existido el pensar reflexionado.

. Un profundo análisis de la reflexion confirma lo que se acaba de explicar. ¿Es posible reflexionar sin objeto reflexionado? Es evidente que no. ¿Cuál es este objeto en el caso que nos ocupa? El pensamiento propio; luego este pensamiento ha debido preexistir á la reflexion. Si se supone que no hay necesidad de que se sucedan en diferentes instantes de tiempo, y que la dependencia se salva á pesar de la simultaneidad, todavía queda en pie la fuerza del argumento; dado y no concedido que lo simultaneidad sea posible, no lo es al menos la dependencia, si no hay distincion. La dependencia es una relacion; la relacion supone oposicion de extremos; y esta oposicion trae consigo la distincion.

. Que estos actos son distintos, aun cuando se supongan simultáneos, se puede demostrar todavía de otra manera. Uno de ellos, el reflexionado, puede existir sin el

reflexivo. Se piensa continuamente sin pensar en que se piensa; y de toda reflexion sea la que fuere, se puede verificar lo mismo, ya sea no presentándose ella para ocuparse del acto pensado, ya desapareciendo y dejando solo al acto directo: luego estos actos son no solo distintos sino separables; luego la dualidad de sujeto y de objeto existe no solo con respecto al mundo exterior, sino en lo mas íntimo, en lo mas puro de nuestra alma.

. No vale decir que la reflexion no tiene por objeto un acto determinado, sino el pensamiento en general. Esto es falso en muchos casos, pues no solo pensamos que pensamos, sino que pensamos una cosa determinada. Además, aun cuando la reflexion tenga por objeto algunas veces el pensamiento en general, ni aun entonces la dualidad desaparece: el acto subjetivo es en tal caso un acto individual, que existe en determinado instante de tiempo, y su objeto es el pensamiento en general, es decir, una idea representante de todo pensamiento, una idea que envuelve una especie de recuerdo confuso de todos los actos pasados, ó de eso que se llama actividad, fuerza intelectual. La dualidad existe pues, mas evidente sí cabe, que cuando el objeto es un pensamiento determinado. En un caso se comparaban al menos dos actos individuales; mas en este se compara un acto individual con una idea abstracta, una cosa que existe en un instante de tiempo, con una idea que ó prescinde de él, ó abarca confusamente todo el trascurrido desde la época en que ha comenzado la conciencia del ser que reflexiona.

. Estas razones tienen mucha mas fuerza dirigiéndose contra filósofos que ponen la esencia del espíritu, no en la fuerza de pensar, sino en el pensamiento mismo, que no dan al yo mas existencia de la que nace de su propio conocimiento, afirmando que solo existe porque se pone á sí mismo conociéndose, y que solo existe en cuanto se pone, es decir, en cuanto se conoce. Con este sistema no solo existe la dualidad ó mas bien la pluralidad en los actos, sino en el mismo yo; porque ese yo es un acto, y los actos se suceden como una serie de fluxiones desenvueltas hasta lo infinito. Así, lejos de salvarse la unidad absoluta, ni la identidad entre el sujeto y el objeto, se establece la pluralidad y multiplicidad en el sujeto mismo; y la misma unidad de conciencia, en peligro de ser rasgada por las cavilaciones filosóficas, tiene que guarecerse á la sombra de la invencible naturaleza.

. Queda probado pues de una manera incontestable, que hay en nosotros una dualidad primitiva entre el sujeto y el objeto; que sin esta no se concibe el conocimiento; y que la representacion misma es una palabra contradictoria, si de un modo ú otro no se admiten en los arcanos de la inteligencia cosas realmente distintas. Permítaseme recordar que de esta distincion hallamos un tipo sublime en el augusto misterio de la Trinidad, dogma fundamental de nuestra sacrosanta religion, cubierto con un velo impenetrable, pero de donde salen torrentes de luz para ilustrar las cuestiones filosóficas mas profundas. Este misterio no es explicado por el débil hombre; pero es para el hombre una explicacion sublime. Asi Platon se apoderó de las vislumbres de

aquel arcano como de un tesoro de inmenso valor para las teorías filosóficas; asi los santos padres y los teólogos al esforzarse por aclararle con algunas razones de congruencia, han ilustrado los mas recónditos misterios del pensamiento humano.

. Los sostenedores de la identidad universal á mas de contradecir uno de los hechos primitivos y fundamentales de la conciencia, no adelantan nada para explicar ni el orígen de la representacion intelectual, ni su conformidad con los objetos. Es evidente que ningun hombre posee la intuicion de la naturaleza del yo individual, y mucho menos del ser absoluto que estos filósofos suponen como el substratum, de todo lo que existe ó aparece. Sin esta intuicion, no les será posible explicar à priori la representacion de los objetos, ni tampoco la conformidad de estos con aquella. El hecho pues en que se quiere cimentar toda la filosofía, ó no existe, ó nos es desconocido, en ambos casos no puede servir para fundar un sistema.

Si este hecho existiese no se podria presentar á nuestro entendimiento por medio de una enunciacion á que llegásemos por raciocinio. Ha de ser mas bien visto que conocido; ó ha de ocupar el primer lugar ó ninguno. Si empezamos por raciocinar sin tomarle á él por fundamento, estribamos en lo aparente para llegar á lo verdadero; nos valemos de la ilusion para alcanzar la realidad. Así resulta evidentemente del sistema de nuestros adversarios, que, ó la filosofía debe comenzar por la intuicion mas poderosa que imaginarse pueda, ó no le es dable adelantar un paso.

. Las escuelas distinguian entre el principio de ser y el de conocer, principium essendi et principium cognoscendi; mas esta distincion no tiene cabida en el sistema filosófico que impugnamos; el ser se confunde con el conocer; lo que existe, existe porque se conoce, y solo existe en cuanto se conoce. Deducir la serie de los conocimientos es desenvolver la serie de la existencia. No hay ni siquiera dos movimientos paralelos, no hay mas que un movimiento; el yo es el universo, el universo es el yo; todo cuanto existe es un desarrollo del hecho primitivo, es el mismo hecho que se despliega ofreciendo diferentes formas, extendiéndose como un océano infinito: su lugar es un espacio sin límites, su duracion la eternidad (VIII).

CAPÍTULO IX.

CONTINÚA EL EXÁMEN DEL SISTEMA DE LA IDENTIDAD UNIVERSAL.

. Estos sistemas tan absurdos como funestos, y que bajo formas distintas y por diversos caminos, van á parar al panteismo, encierran no obstante una verdad profunda, que desfigurada por vanas cavilaciones, se presenta como un abismo de tinieblas, cuando en sí es un rayo de vivísima luz.

El espíritu humano busca con el discurso lo mismo á que le impele un instinto intelectual: el modo de reducir la pluralidad á la unidad, de recoger por decirlo así la variedad infinita de las existencias en un punto del cual todas dimanen y en que se confundan. El entendimiento conoce que lo condicional ha de refundirse en lo incondicional, lo relativo en lo absoluto, lo finito en lo infinito, lo múltiplo en lo uno. En esto convienen todas las religiones, todas las escuelas filosóficas. La proclamacion de esta verdad no pertenece á ninguna exclusivamente; se la encuentra en todos los paises del mundo, en los tiempos primitivos, junto á la cuna de la humanidad. Tradicion bella, tradicion sublime, que conservada al través de todas las generaciones, entre el flujo y reflujo de los acontecimientos, nos presenta la idea de la divinidad presidiendo al orígen y al destino del universo.

. Sí: la unidad buscada por los filósofos es la Divinidad misma, es la Divinidad cuya gloria anuncia el firmamento y cuya faz augusta nos aparece en lo interior de nuestra conciencia con resplandor inefable. Sí: ella es la que ilumina y consuela al verdadero filósofo, y ciega y perturba al orgulloso sofista; ella es la que el verdadero filósofo llama Dios, á quien acata y adora en el santuario de su alma, y la que el filósofo insensato apellida el yo con profanacion sacrílega; ella es la que considerada con su personalidad, con su conciencia, con su inteligencia infinita, con su perfectísima libertad, es el cimiento y la cúpula de la religion; ella es la que distinta del mundo le ha sacado de la nada, la que le conserva, le gobierna, le conduce por misteriosos senderos al destino señalado en sus decretos inmutables.

. Hay pues unidad en el mundo; hay unidad en la filosofía; en esto convienen todos; la diferencia está en que unos separan con muchísimo cuidado lo infinito de lo finito, la fuerza creatriz de la cosa creada, la unidad de la multiplicidad, manteniendo la comunicacion necesaria entre la libre voluntad del agente todopoderoso y las existencias finitas, entre la sabiduría de la soberana inteligencia y la ordenada marcha del universo; mientras los otros tocados de una ceguera lamentable, confunden el efecto con la causa, lo finito con lo infinito, lo vario con lo uno; y reproducen en la region de la filosofía el caos de los tiempos primitivos; pero todo en dispersion, todo en confusion espantosa, sin esperanza de reunion ni de órden: la tierra de esos filósofos está vacía, las tinieblas

yacen sobre la faz del abismo, mas no hay el espíritu de Dios llevado sobre las aguas para fecundar el caos y hacer que surjan de las sombras y de la muerte piélagos de luz y de vida.

Con los absurdos sistemas excogitados por la vanidad filosófica, nada se aclara; con el sistema de la religion que es al propio tiempo el de la sana filosofía y el de la humanidad entera, todo se explica; el mundo de las inteligencias como el mundo de los cuerpos es para el espíritu humano un caos desde el momento en que desecha la idea de Dios; ponedla de nuevo, y el órden reaparece.

. Los dos problemas capitales: ¿de dónde nace la representacion intelectual? ¿de dónde su conformidad con los objetos? tienen entre nosotros una explicacion muy sencilla. Nuestro entendimiento aunque limitado, participa de la luz infinita: esta luz no es la que existe en el mismo Dios, es una semejanza comunicada á un ser, criado á imágen del mismo Dios.

Con el auxilio de esta luz resplandecen los objetos á los ojos de nuestro espíritu; ya sea que aquellos estén en comunicacion con este por medios que nos son desconocidos; ya sea que la representacion nos haya sido dada directamente por Dios á la presencia de los objetos.

La conformidad de la representacion con la cosa representada, es un resultado de la veracidad divina. Un Dios infinitamente perfecto no puede complacerse en engañar á sus criaturas. Esta es la teoría de Descartes y Malebranche: pensadores eminentes que no sabian dar un paso en el órden intelectual sin dirigir una mirada al Autor de todas las luces, que no acertaban á escribir una página donde no pusiesen la palabra Dios.

. Como veremos en su lugar, admitia Malebranche que el hombre lo ve todo en Dios mismo, aun en esta vida; pero su sistema lejos de identificar el yo humano con el ser infinito, los distinguia cuidadosamente, no encontrando otro medio para sostener é iluminar al primero que acercarle y unirle al segundo. Basta leer la obra inmortal del insigne metafísico para convencerse de que su sistema no era el de esa intuicion primitiva, purísima, que es un acto despegado de todo empirismo, y que parece salir de las regiones de la individualidad, de esa intuicion del hecho simple, orígen de todas las ideas y de todos los hechos, y en que, uno de los dogmas de nuestra religion; la vision beatífica, parece realizado sobre la tierra, en la region de la filosofía. Estas son pretensiones insensatas, que estaban muy lejos del ánimo y del sistema de Malebranche (IX).

CAPÍTULO X.

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION. MÓNADAS DE LEIBNITZ.

. La pretension de encontrar una verdad real en que se funden todas las demás, es sumamente peligrosa, por mas que á primera vista parezca indiferente. El panteismo ó la divinizacion del yo, dos sistemas que en el fondo coinciden, son una consecuencia que difícilmente se evita, si se quiere que toda la ciencia humana nazca de un hecho.

. La verdad real, ó el hecho que serviria de base á toda ciencia, debiera ser percibido inmediatamente. Sin esta inmediacion le faltaria el carácter de orígen y cimiento de las demás verdades; pues que el medio con que le percibiriamos, tendria mas derecho que él al título de verdad primera. Si este hecho mediador fuese causa del otro, es evidente que este último no seria el primero; y si la anterioridad no se refiriese al órden de ser sino de conocer, entonces resultarian las mismas dificultades que tenemos ahora para explicar la transicion del sujeto al objeto, ó sea la legitimidad del medio que nos haría percibir el hecho primitivo.

Siendo necesaria la inmediacion, la union íntima de la inteligencia con el hecho conocido, claro es que como esta inmediacion no la tiene el yo sino para sí mismo y para sus propios actos, el hecho buscado ha de ser el mismo yo. Lo que tenemos inmediatamente presente son los hechos de nuestra conciencia; por ellos nos ponemos en comunicacion con lo que es distinto de nosotros mismos. En el caso pues de deberse encontrar un hecho primitivo orígen de todos los demás, este hecho seria el mismo yo. En no admitiendo esta consecuencia, es necesario declarar inadmisible la posibilidad de encontrar el hecho fuente de la ciencia trascendental. Hé aquí como las pretensiones filosóficas en apariencia mas inocentes, conducen á resultados funestos.

. Hay aquí un efugio, bien débil por cierto, pero que es bastante especioso para que merezca ser examinado.

El hecho, orígen científico de todos los demás, no es necesario que sea orígen verdadero. Distinguiendo entre el principio de ser y el principio de conocer, parecen quedar salvadas todas las dificultades. Es absurdo, y además contrario al sentido comun, que el yo sea orígen de todo lo que existe; pero no lo es que sea principio representativo de todo lo que se conoce y se puede conocer. La representacion no es sinónima de causalidad. Las ideas representan y no causan los objetos representados. ¿Por qué pues no se podria admitir que existe un hecho representativo de todo lo que el humano entendimiento puede conocer? Es cierto que la percepcion de este hecho ha de ser inmediata, que se le ha de suponer íntimamente presente á la inteligencia que le percibe, por cuyo motivo no puede ser otra cosa que el mismo yo; pero esto no diviniza al yo, solo

le concede una fuerza representativa que puede haberle sido comunicada por un ser superior. Hace del yo, nó una causa universal, sino un espejo en que reflejan el mundo interno y el externo.

Esta explicacion recuerda el famoso sistema de las mónadas de Leibnitz, sistema ingenioso, arranque sublime de uno de los genios mas poderosos que honraron jamás al humano linaje. El mundo entero formado de seres indivisibles, todos representativos del mismo universo del cual forman parte, pero con representacion adecuada á su categoría respectiva y con arreglo al punto de vista que les corresponde segun el lugar que ocupan; desenvolviéndose en una serie inmensa que principiando por el órden mas inferior va subiendo en gradacion continua hasta los umbrales de lo infinito; y en la cúspide de todas las existencias la mónada que contiene en sí la razon de todas, que las ha sacado de la nada, les ha dado la fuerza representativa, las ha distribuido en sus convenientes categorías estableciendo entre todas ellas una especie de paralelismo de percepcion, de voluntad, de accion, de movimiento, de tal suerte que sin comunicarse nada las unas á las otras, marchen todas en la mas perfecta conformidad, en inefable armonía; esto es grande, esto es bello, esto es asombroso, esta es una hipótesis colosal que solo concebir pudiera el genio de Leibnitz.

. Pagado este tributo de admiracion al eminente autor de la Monadología, advertiré que su concepcion gigantesca es solo una hipótesis que todos los recursos del talento de su inventor no bastaron á fundar en ningun hecho que le diera visos de probabilidad. Prescindiré tambien de las dificultades gravísimas que, contra la voluntad del autor sin duda, ofrece esta hipótesis á la explicacion del libre alvedrío: me ceñiré al exámen de las relaciones de dicho sistema con la cuestion que me ocupa.

En primer lugar, siendo la representacion de las mónadas una mera hipótesis, no sirve para explicar nada, á no ser que la filosofía se convierta en un juego de combinaciones ingeniosas. El yo es una mónada, esto es, una unidad indivisible; en esto no cabe duda; el yo es una mónada representativa del universo; esta es una afirmacion absolutamente gratuita. Hasta que se la pruebe de un modo ú otro, tenemos derecho á no querer ocuparnos de ella.

. Pero supongamos que la fuerza representativa tal como la entiende Leibnitz, exista en el yo; esta hipótesis no destruye lo que se ha dicho contra el orígen primitivo de la ciencia trascendental. Si bien se observa, la hipótesis de Leibnitz explica el orígen de las ideas, mas nó su enlace. Hace del alma un espejo en que por efecto de la voluntad creatriz, se representa todo; pero no explica el órden de estas representaciones, no da razon de cómo unas nacen de otras, ni les señala otro vínculo que la unidad de la conciencia. Este sistema pues, se halla fuera de la cuestion; no disputamos sobre el modo con que las representaciones existen en el alma, ni sobre la procedencia de ellas,

sino que examinamos la opinion que pretende fundar toda la ciencia en un solo hecho, desenvolviendo todas las ideas, como simples modificaciones del mismo. Esto jamás lo ha dicho Leibnitz; ni en sus obras se encuentra nada que indique semejante pensamiento. Además, las diferencias entre el sistema del autor de la Monadología y el de los filósofos alemanes que estamos impugnando, son demasiado palpables para que puedan ocultarse á nadie.

.º Tan lejos está Leibnitz de la identidad universal, que establece una pluralidad y multiplicidad infinitas: sus mónadas son seres realmente distintos y diferentes entre sí.

.º Todo el universo compuesto de mónadas ha procedido segun Leibnitz, de una mónada infinita; y esta procedencia no es por emanacion sino por creacion.

.º En la mónada infinita ó en Dios, pone Leibnitz la razon suficiente de todo.

.º El conocimiento les ha sido dado á las mónadas libremente por el mismo Dios.

.º Dicho conocimiento y la conciencia de él, les pertenece á las mónadas individualmente, sin que Leibnitz pensase ni remotamente en ese absoluto, fondo de todas las cosas, que con sus trasformaciones se eleva de naturaleza á conciencia, ó desciende de la region de la conciencia y se convierte en naturaleza.

. Estas diferencias tan marcadas, no han menester comentarios; ellas manifiestan hasta la última evidencia que los filósofos alemanes modernos no pueden escudarse con el nombre de Leibnitz; bien que á decir verdad no es este el flaco de esos filósofos; lejos de buscar guias, todos aspiran á la originalidad, siendo esta una de las principales causas de sus estravagancias. Hegel, Schelling y Fichte todos pretenden ser fundadores de una filosofía; y Kant abrigaba la misma ambicion, hasta el punto de hacer alteraciones gravísimas en su segunda edicion de la Crítica de la razon pura, por temor de que se le tuviese por plagiario del idealismo de Berkeley (X).

CAPÍTULO XI.

EXÁMEN DEL PROBLEMA DE LA REPRESENTACION.

. Todo lo conocemos por la representacion; sin ella el conocimiento es inconcebible; no obstante ¿qué es la representacion considerada en sí? Lo ignoramos; nos ilumina para lo demás, pero nó para conocerla á ella misma.

Bien se echa de ver que no disimulo las gravísimas dificultades que ofrece la solucion del presente problema; por el contrario las señalo con toda claridad para evitar desde el principio la vana presuncion, que pierde en las ciencias como en todo. Mas no se crea que intente desterrar esta cuestion del dominio de la filosofía; opino que las dificultades aunque son muchas y espinosas, permiten sin embargo conjeturas bastante probables.

. La fuerza representativa puede dimanar de tres fuentes: identidad, causalidad, idealidad. Me explicaré. Una cosa puede representarse á si misma; esta representacion es la que llamo de identidad. Una causa puede representar á sus efectos; esto entiendo por representacion de causalidad. Un ser, sustancia ó accidente, puede ser representativo de otro, distinto de él y que no es su efecto; á este llamo representacion de idealidad.

No veo que puedan señalarse otras fuentes de la representacion; y así teniendo la division por completa, voy á examinar sus tres partes, llamando muy especialmente sobre este punto la atencion del lector, por ser uno de los mas importantes de la filosofía.

. Lo que representa ha de tener alguna relacion con la cosa representada. Esencial ó accidental, propia ó comunicada, la relacion ha de existir. Dos seres que no tienen absolutamente ninguna relacion, y sin embargo, el uno representante del otro, son una monstruosidad. Nada hay sin razon suficiente; y no existiendo ninguna relacion entre el representante y el representado, no habria razon suficiente de la representacion.

Téngase en cuenta que por ahora prescindo de la naturaleza de esta relacion, no afirmo que sea real ni ideal, solo digo que entre lo representante y lo representado ha de haber algun vínculo sea el que fuere. Sus misterios, su incomprensibilidad, no destruirian su existencia. La filosofía será impotente quizás para explicar el enigma, pero es bastante á demostrar que el vínculo existe. Así es que prescindiendo de toda experiencia, se puede demostrar à priori que hay una relacion entre el yo y los demás seres, por el mero hecho de existir la representacion de estos en aquel.

La incesante comunicacion en que están las inteligencias entre sí y con el universo, prueba que hay un punto de reunion para todo. La sola representacion es de ello una prueba incontestable; tantos seres en apariencia dispersos é indiferentes unos á otros, están íntimamente unidos en algun centro; por manera que el simple fenómeno de la inteligencia nos conduce á la afirmacion del vínculo comun, de la unidad en que se enlaza la pluralidad. Esta unidad es para los panteistas la identidad universal, para nosotros es Dios.

. Adviértase que esta relacion entre lo representante y lo representado, no es necesario que sea directa ó inmediata; basta que sea con un tercero; así han de admitirla tanto los que explican la representacion por la identidad, como los que dan razon de ella por las ideas intermedias, sin que para el caso presente, haya ninguna diferencia entre los que las consideran producidas por la accion de los objetos sobre nuestro espíritu, y los que las hacen dimanar inmediatamente de Dios.

. Todo la que representa contiene en cierto modo la cosa representada; esta no puede tener carácter de tal si de alguna manera no se halla en la representacion. Puede ser ella misma ó una imágen suya, pero esta imágen no representará al objeto si no se sabe que es imágen. Toda idea pues, encierra la relacion de objetividad, de otro modo no representaria al objeto, sino á sí misma. El acto de entender es inmanente, pero de tal modo que el entendimiento sin salir de sí, se apodera del objeto mismo. Cuando pienso en un astro colocado á millones de leguas de distancia, mi espíritu no va ciertamente al punto donde el astro se halla; pero por medio de la idea salva en un instante la inmensa distancia y se une con el astro mismo. Lo que percibe, no es la idea sino el objeto de ella; si esta idea no envolviese una relacion al objeto, dejaria de ser idea para el espíritu, no le representaria nada, á no ser que se representase á sí misma.

. Hay pues en toda percepcion una union del ser que percibe con la cosa percibida; cuando esta percepcion no es inmediata, el medio ha de ser tal que contenga una relacion necesaria al objeto; se ha de ocultar á sí propio para no ofrecer á los ojos del espíritu sino la cosa representada. Desde el momento que él se presenta, que es visto ó solamente advertido, deja de ser idea y pasa á ser objeto. Es la idea un espejo que será tanto mas perfecto cuanto mas completa produzca la ilusion. Es necesario que presente los objetos solos, proyectándolos á la conveniente distancia, sin que el ojo vea nada del cristalino plano que los refleja.

. Esta union de lo representante con lo representado, de lo inteligente con lo entendido, puede explicarse en algunos casos por la identidad. En general no se descubre ninguna contradiccion en que una cosa se represente á si misma á los ojos de una inteligencia, si se supone que de un modo ú otro estén unidas. En el caso pues de que la cosa conocida sea ella misma inteligente, no se ve ninguna dificultad en que ella sea para sí misma su

propia representacion y que de consiguiente se confundan en un mismo ser la idealidad y la realidad.

Si una idea puede representar á un objeto, ¿por qué este no se podrá representar á sí mismo? si un ser inteligente puede conocer un objeto, mediante una idea, ¿por qué no le podrá conocer inmediatamente? La union de la cosa entendida con la inteligente será para nosotros un misterio, es verdad; ¿pero lo es menos la union, que se hace por medio de la idea? A esta se puede objetar todo lo que se diga contra la cosa misma; y aun si bien se considera, mas inexplicable es el que una cosa represente á otra, que no que se represente á sí misma. Lo representante y lo representado tienen entre sí una especie de relacion de continente y contenido; fácilmente se concibe que lo idéntico se contenga á sí mismo, pues que la identidad expresa mucho mas que el contener; pero no se concibe tan bien cómo el accidente puede contener á la substancia, lo transitorio á lo permanente, lo ideal á lo real. Es pues la identidad un verdadero principio de representacion.

. Aquí advertiré lo siguiente, que es muy necesario para evitar equivocaciones.

º. No afirmo la relacion necesaria entre la identidad y la representacion; de lo contrario se afirmaria que todo ser ha de ser representativo, ya que todo ser es idéntico consigo mismo. Establezco esta proposicion: «la identidad puede ser orígen de representacion;» pero niego las siguientes: «la identidad es orígen necesario de representacion;» «la representacion es signo de identidad.»
º. Nada determino con respecto á la aplicacion de las relaciones entre la representacion y la identidad en lo que concierne á los seres finitos.

º. Prescindo de la dualidad que existe por solo suponer sujeto y objeto, y no entro en ninguna cuestion sobre la naturaleza de esta dualidad.
. Fijadas las ideas, advertiré que tenemos una prueba irrecusable de que no hay repugnancia intrínseca entre la identidad y la representacion, en dos dogmas de la religion católica; el de la vision beatífica y el de la inteligencia divina. El dogma de la vision beatífica nos enseña que el alma humana en la mansion de los bienaventurados, está unida íntimamente con Dios, viéndole cara á cara, en su misma esencia. Nadie ha dicho que esta vision se hiciese por medio de una idea, antes bien los teólogos enseñan lo contrario, entre ellos Santo Tomás. Tenemos pues la identidad unida con la representacion, es decir la esencia divina representándose ó mas bien presentándose á sí propia á los ojos del espíritu humano. El dogma de la inteligencia divina nos enseña que Dios es infinitamente inteligente. Dios, para entender, no sale de sí mismo, no se vale de ideas distintas, se ve á sí mismo en su esencia. Dios no se distingue de su esencia; tenemos pues la identidad unida con la representacion, y el ser inteligente identificado con la cosa entendida (XI).

CAPÍTULO XII.

INTELIGIBILIDAD INMEDIATA.

. No todas las cosas tienen representacion activa ni aun pasiva; quiero decir que no todas están dotadas de actividad intelectual, ni son aptas para terminar el acto del entendimiento ni aun pasivamente.

Por lo tocante á la fuerza de representacion activa, que en el fondo no es mas que la capacidad de entender, es evidente que son muchos los seres destituidos de ella. Alguna mayor dificultad puede haber con respecto á la representacion pasiva ó á la disposicion para ser objeto inmediato de la inteligencia.

. Un objeto no puede ser conocido inmediatamente, es decir, sin la mediacion de una idea, si el propio no hace las veces de esta idea, uniéndose al entendimiento que lo ha de conocer. Esta sola razon quita á todas las cosas materiales el carácter de inmediatamente inteligibles, por manera que fingiendo un espíritu á quien no se hubiese dado una idea del universo corpóreo, nada conoceria de este aunque estuviese en medio del mismo por toda la eternidad.

Resulta de esto que la materia no es ni puede ser ni inteligente ni inteligible; las ideas que tenemos de ella han dimanado de otra parte; sin cuyo auxilio podriamos estar ligados á la misma, sin conocerla nunca, ni sospechar que existiese.

. Aquí se me ofrece la oportunidad de exponer una doctrina de Santo Tomás sumamente curiosa. Este metafísico eminente es de parecer que requiere mas perfeccion el ser inmediatamente inteligible que el ser inteligente, de manera que el alma humana dotada de la inteligencia no posee la inteligibilidad.

En la primera parte de la Suma teológica, cuestion , artículo º, pregunta el Santo Doctor si el alma se conoce á sí misma por su esencia, y responde que nó, apoyando su opinion de la manera siguiente. Las cosas son inteligibles en cuanto están en acto y no en cuanto están en potencia; lo que cae bajo el conocimiento es el ser, lo verdadero, en cuanto está en acto, así como la vista percibe, no lo que puede ser colorado, sino lo que lo es. De esto se sigue que las substancias inmateriales en tanto son inteligibles por su esencia, en cuanto están en acto, y así la esencia de Dios; que es un acto puro y perfecto, es absoluta y perfectamente inteligible por sí misma, y de aquí es que por ella Dios se conoce á sí mismo y á todas las cosas. La esencia del ángel pertenece al género de las cosas inteligibles en cuanto es acto; pero como no es acto puro ni completo, su entender no se completa por su esencia. Pues aunque el ángel se conozca á sí mismo por su esencia, no conoce las demás cosas sino por ideas que las representan. El entendimiento humano,

en el género de las cosas inteligibles, se halla como un ser en potencia tan solamente, por lo cual considerado en su esencia tiene facultad para entender mas nó para ser entendido, sino en cuanto se pone en acto. Por esta causa los platónicos señalaron á los seres inteligibles un rango superior á los entendimientos, porque el entendimiento no entiende sino por la participacion inteligible; y segun ellos, el que participa es menos perfecto que la cosa participada. Si pues el entendimiento humano se pusiese en acto por la participacion de las formas inteligibles separadas como opinaron los platónicos, el entendimiento humano se conoceria á sí mismo por la participacion de ellas; pero como es natural á nuestro entendimiento en la presente vida el entender con relacion á las cosas sensibles, no se pone en acto sino por las ideas sacadas de la experiencia sensible por la luz del entendimiento agente que es el acto de las cosas inteligibles; y así el entendimiento no se conoce por su esencia sino por su propio acto. Esta es en substancia, la doctrina de Santo Tomás; que mas bien he traducido que no extractado.

El cardenal Cayetano, uno de los entendimientos mas penetrantes y sutiles que han existido jamás, pone sobre este lugar un comentario digno del texto. Hé aquí sus palabras: «de lo dicho en el texto resultan dos cosas. .ª Que nuestro entendimiento tiene por sí mismo la facultad de entender. .ª Que no tiene la de ser entendido; de donde se sigue que el órden de los entendimientos es inferior al de las cosas inteligibles; pues que si la perfeccion que de sí tiene nuestro entendimiento le basta para entender, mas nó para ser entendido, se infiere que se necesita mas perfeccion para ser entendido que para entender. Y como Santo Tomás veia que así resultaba de lo dicho, y esto á primera vista no parece ser verdad, antes se le podia objetar lo mismo como un inconveniente, por esto excluye semejante aprehension manifestando que así lo debian admitir no solo los peripatéticos, en cuya doctrina se fundaba, sino tambien los platónicos.»

Mas abajo, respondiendo á una dificultad de Escoto, llamado el doctor sutil, añade, «Para entender se necesita entendimiento é inteligible. La relacion de aquel á este es la de lo perfectible á la propia perfeccion; pues que el estar el entendimiento en acto consiste en que él sea la misma cosa inteligible segun se ha dicho antes; de donde se sigue que los seres inmateriales se distribuyen en dos órdenes, inteligibles é inteligentes. Y como el ser inteligible consiste un ser inmaterialmente perfectivo; resulta que una cosa en tanto es inteligible, en cuanto es inmaterialmente perfectiva. Que la inteligibilidad exija la inmaterialidad lo demuestra el que las cosas materiales no son inteligibles sino en cuanto están abstraidas de la materia... ....Se ha manifestado mas arriba que una cosa es inteligente en cuanto es no solo ella misma sino las otras en el órden ideal; este modo de ser es en acto ó en potencia, y así no es mas que ser perfeccionado ó perfectible por la cosa entendida.»

. Esta teoría será mas ó menos sólida, pero de todos modos es algo mas que ingeniosa; suscita un nuevo problema filosófico de la mas alta importancia: señalar las condiciones de la inteligibilidad. Además tiene la ventaja de estar acorde con un hecho atestiguado por la experiencia, cual es, la dificultad que siente el espíritu en conocerse á sí propio. Si fuese inteligible inmediatamente, ¿por qué no se conoce á sí mismo? ¿qué condicion le falta? ¿Acaso la presencia íntima? tiene no solo la presencia sino la identidad. ¿Por ventura el esfuerzo para conocerse? la mayor parte de la filosofía no tiene otro fin que este conocimiento. Negando al alma la inteligibilidad inmediata se explica por qué es tanta la dificultad que envuelven las investigaciones ideológicas y psicológicas, señalándose la razon de la obscuridad que sentimos al pasar de los actos directos á los reflejos.

. La opinion de Santo Tomás sobre no ser una simple conjetura, por fundarse en algun modo sobre un hecho, puede apoyarse en una razon que en mi concepto la robustece mucho, y que tal vez puede ser mirada como una ampliacion de la señalada mas arriba.

Para ser una cosa inmediatamente inteligible es menester suponerle dos calidades, .ª La inmaterialidad. .ª La actividad necesaria para operar sobre el ser inteligente. Esta actividad es indispensable; porque si bien se observa, en la operacion de entender, la accion nace de la idea; el entendimiento en cierto modo está pasivo. Cuando la idea se ofrece, no es posible no entender; y cuando falta, es imposible entender; la idea pues fecunda al entendimiento, y este sin aquella nada puede. Por consiguiente si admitimos que un ser puede servir de idea á un entendimiento, es necesario que le concedamos una actividad para excitar la operacion intelectual y que por tanto le hagamos superior al entendimiento excitado.

De esta suerte se explica por qué nuestro entendimiento, al menos mientras nos hallamos en esta vida, no es inteligible por si mismo para sí mismo. La experiencia atestigua que su actividad ha menester excitacion. Entregado á sí propio como que duerme: es uno de los hechos psicológicos mas constantes la falta de actividad en nuestro espíritu, cuando no han precedido influencias excitantes.

No es esto decir que estemos destituidos de espontaneidad, y que ninguna accion sea posible sin una causa externa determinante; pero sí que el mismo desarrollo espontáneo no existiria, si anteriormente no hubiésemos estado sometidos al influjo de causas que han dispertado nuestra actividad. Podemos aprender cosas que no se nos enseñan; pero nada podriamos aprender si al primitivo desarrollo de nuestro espíritu no hubiese presidido la enseñanza. Hay en nuestro espíritu muchas ideas que no son sensaciones ni pueden haber dimanado de ellas, es verdad; pero tambien lo es que un hombre que

careciese de todos los sentidos, nada pensaria por faltarle á su espíritu la causa excitante.

. Me he detenido en la explicacion del problema de la inteligibilidad, porque en mi concepto es poco menos importante que el de la inteligencia, por mas que no se le vea tratado cual merece en las obras filosóficas. Ahora voy á reducir la doctrina anterior á proposiciones claras y sencillas; ya para que el lector se forme de ella concepto mas cabal; ya tambien para deducir algunas consecuencias que no se han tocado en la exposicion, ó han sido solamente indicadas.

.ª Para ser una cosa inmediatamente inteligible, debe ser inmaterial.

.ª La materia por sí misma no puede ser inteligible.

.ª La relacion entre los espíritus y los cuerpos, ó la representacion de estos en aquellos, no puede ser de pura objetividad.

.ª Es necesario admitir algun otro género de relacion con que se explique la union representativa del mundo de las inteligencias y del mundo corpóreo.

.ª La representacion objectiva inmediata, supone actividad en el objeto.

.ª La fuerza de representarse un objeto por sí mismo á los ojos de una inteligencia, supone en aquel una facultad de obrar sobre esta.

.ª Esta facultad de obrar produce necesariamente su efecto; y por consiguiente envuelve una especie de superioridad del objeto sobre la inteligencia.

.ª Un ser inteligente puede no ser inmediatamente inteligible.

.ª La inteligibilidad inmediata, parece encerrar mayor perfeccion que la misma inteligencia.

.ª Aunque no todo ser inteligente sea inteligible, todo ser inteligible es inteligente.

.ª Dios, actividad infinita en todos sentidos, es infinitamente inteligente é infinitamente inteligible para sí mismo.

.ª Dios es inteligible para todos los entendimientos creados, siempre que él quiera presentarse inmediatamente á ellos, fortaleciéndolos y elevándolos de la manera conveniente.

.ª No hay ninguna repugnancia en que la inteligibilidad inmediata se haya comunicado á algunos espíritus, y por consiguiente el que estos sean inteligibles por sí mismos.

.ª Nuestra alma mientras está unida al cuerpo, no es inmediatamente inteligible, y solo la conocemos por sus actos.

.ª En esta falta de inteligibilidad inmediata se encuentra la razon de la dificultad de los estudios ideológicos y psicológicos, y de la obscuridad que experimentamos al pasar del conocimiento directo al reflejo.

.ª Luego la filosofía del yo, ó la que quiere explicar el mundo interno y externo, partiendo del yo, es imposible, y comienza por prescindir de uno de los hechos fundamentales de la psicología.

.ª Luego la doctrina de la identidad universal es absurda tambien; pues que da á la materia inteligencia e inteligibilidad inmediata, cuando no puede tener ni uno ni otro.

.ª Luego el espiritualismo es una verdad que nace así de la filosofía subjetiva como de la objetiva, así de la inteligencia como de la inteligibilidad.

.ª Luego es necesario salir de nosotros mismos y elevarnos además sobre el universo, para encontrar el orígen de la representacion así subjetiva como objetiva.

.ª Luego es necesario llegar á una actividad primitiva, infinita, que ponga en comunicacion á las inteligencias entre sí y con el mundo corpóreo.

.ª Luego la filosofía puramente ideológica y psicológica nos conduce á Dios.

.ª Luego la filosofía no puede comenzar por un hecho único, orígen de todos los hechos; sino que debe acabar y acaba por este hecho supremo, por la existencia infinita, que es Dios (XII).

CAPÍTULO XIII.

REPRESENTACION DE CAUSALIDAD Y DE IDEALIDAD.

. A mas de la representacion por identidad, hay la que he llamado de causalidad. Un ser puede representarse á sí propio; una causa puede representar á sus efectos. La actividad productiva no se concibe si el principio de la accion productriz, no contiene en algun modo á la cosa producida. Por esto se dice que Dios, causa universal de todo lo que existe y puede existir, contiene en sí á todos los seres reales y posibles de una manera virtual eminente. Si un ser puede representarse á sí propio, puede representar tambien lo que en sí contiene; luego la causalidad, con tal que existan las demás condiciones arriba expresadas, puede ser orígen de representacion.

. Aquí haré notar cuán profundo filósofo se muestra Santo Tomás al explicar el modo con que Dios conoce las criaturas. En la Suma teológica cuestion , artículo , pregunta si Dios conoce las cosas distintas de sí mismo (alia à se) y responde afirmativamente, no porque considere á la esencia divina como un espejo, sino que apelando á una consideracion mas profunda, busca el orígen de este conocimiento en la causalidad. Hé aquí en pocas palabras extractada su doctrina. Dios se conoce perfectamente á sí mismo; luego conoce todo su poder y por consiguiente todas las cosas á que este poder se extiende. Otra razon ó mas bien ampliacion de la misma. El ser de la primera causa, es su mismo entender: todos los efectos preexisten en Dios, como en su causa, luego han de estar en él, en un modo inteligible, siendo su mismo entender. Dios pues, se ve á sí mismo por su misma esencia; pero las demás cosas las ve, no en sí mismas sino en sí mismo, en cuanto su esencia contiene la semejanza de todo. La misma doctrina se halla en la cuestion artículo .º donde pregunta si los que ven la esencia divina ven en Dios todas las cosas.

. La representacion por idealidad es la que no dimana ni de la identidad de la cosa representante con la representada, ni de la relacion de causa con efecto. Nuestras ideas se hallan en este caso, pues ni se identifican con los objetos ni los causan. Nos es imposible saber si á mas de esa fuerza representativa que experimentamos en nuestras ideas, existen substancias finitas capaces de representar cosas distintas de ellas y no causadas por ellas. Está por la afirmativa Leibnitz; pero como se ha visto en su lugar, su sistema de las mónadas debe ser considerado como meramente hipotético. Siendo preferible no decir nada á entretenerse en conjeturas que no podrian conducir á ningun resultado, me contentaré con asentar las proposiciones siguientes.

.ª Si hay algun ser que represente á otro que no sea su efecto, esta fuerza representativa no la tiene propia, le ha sido dada.

.ª La comunicacion de las inteligencias no puede explicarse sino apelando á una inteligencia primera que siendo causa de las mismas, pueda darles la fuerza de influir una sobre otra, y por consiguiente de producirse representaciones.

. La causalidad puede ser principio de representacion, pero no es razon suficiente de ella.

En primer lugar, una causa no será representativa de sus efectos, si ella en sí misma no es inteligible. Así, aun cuando atribuyéramos á la materia una actividad propia, no deberíamos concederle la fuerza de representacion de sus efectos, por faltarle la condicion indispensable que es la inteligibilidad inmediata.

. Para que los efectos sean inteligibles en la causa, es necesario que esta tenga completamente el carácter de causa, reuniendo todas las condiciones y determinaciones necesarias para la produccion del efecto. Las causas libres no representan á sus efectos porque estos se hallan relativamente á ellas en la sola esfera de la posibilidad. Puede realizarse la produccion, pero no es necesaria; y así en la causa se verá lo posible mas nó lo real. Dios conoce los futuros contingentes que dependen de la voluntad humana, no precisamente porque conoce la actividad de esta, sino porque ve en sí mismo, sin sucesion de tiempo, no solo todo lo que puede suceder sino lo que ha de suceder, pues que nada puede existir ni en lo presente ni en lo futuro sin su voluntad ó permision. Conoce tambien los futuros contingentes dependientes de su sola voluntad, porque desde toda la eternidad sabe lo que tiene resuelto y sus decretos son inmutables é indefectibles.

. Aun refiriéndonos al órden necesario de la naturaleza, y suponiendo conocida una ó mas causas secundarias, no es posible ver en ellas todos sus efectos con toda seguridad, á no ser que la causa obrase aisladamente ó que junto con ella se conociesen todas las demás. Como la experiencia nos enseña que las partes de la naturaleza están en comunicacion íntima y recíproca, no es dado suponer el indicado aislamiento, y por consiguiente la accion de toda causa secundaria está sujeta á la combinacion de otras que pueden ó impedir su efecto ó modificarle. De aquí la dificultad de establecer leyes generales enteramente seguras en todo lo que concierne á la naturaleza.

. Es de notar que las consideraciones precedentes son una nueva demostracion de la absurdidad de la ciencia trascendental, si se la quiere fundar en un hecho del cual dimanen todos los demás. La representacion intelectual no se explica sustituyendo la emanacion necesaria á la creacion libre. Aun suponiendo que la variedad del universo sea puramente fenomenal, no existiendo en el fondo mas que un ser siempre idéntico, siempre único, siempre absoluto, no puede negarse que las apariencias están sujetas á ciertas leyes y sometidas á condiciones muy varias. O el entendimiento humano puede

ver lo absoluto de tal manera que con una intuicion simple descubra todo lo que en él se encierra, todo lo que es y puede ser bajo todas las formas posibles, ó está condenado á seguir el desarrollo de lo incondicional, absoluto y permanente, al través de sus formas condicionales, relativas y variables: lo primero, que es una especie de plagio ridículo del dogma de la vision beatífica, es un absurdo tan palpable tratándose del entendimiento en su estado actual, que no merece ni refutacion ni contestacion; lo secundo sujeta al entendimiento si todas las fatigas de la observacion, destruyendo de un golpe las ilusiones que se le habian hecho concebir prometiéndole la ciencia trascendental.

. Nuestro entendimiento está sujeto en sus actos á una ley de sucesion, ó sea á la idea del tiempo. El mismo hecho domina en la naturaleza; ya sea que así se verifique en la realidad, ya sea que el tiempo deba ser considerado como una condicion subjetiva que nosotros trasladamos á los objetos; sea lo que fuere de esta doctrina de Kant, cuyo valor examinaré en el lugar debido, lo cierto es que la sucesion existe, al menos para nosotros, y que de ella no podemos prescindir. En este supuesto, ningun desarrollo infinito puede sernos conocido sino con el auxilio de un tiempo infinito. Así estamos privados por necesidad metafísica, de conocer no solo el desarrollo futuro de lo absoluto, sino el presente y el pasado. Siendo este desarrollo necesario absolutamente, segun la doctrina á que me refiero, ha debido precedernos una sucesion infinita; por manera que la organizacion actual del universo ha de ser mirada como un punto de una escala sin límites que asi en lo pasado como en lo futuro no tiene otra medida que la eternidad. Cuál sea el estado actual del mundo no lo podemos saber con sola la observacion, sino en una parte muy pequeña, y por tanto nos será preciso sacarlo de la idea de lo absoluto, siguiéndole en su desarrollo infinito. Esto, aun cuando en sí no fuera radicalmente imposible, tiene el inconveniente de que no cabe en el tiempo de vida otorgado á un solo hombre, ni en la suma de los tiempos que han vivido todos los hombres juntos.

. Pero volvamos á la representacion de causalidad. Si bien se observa, la representacion ideal va á refundirse en la causal; porque no pudiendo un espíritu tener idea de un objeto que no ha producido, sino en cuanto se la comunica otro espíritu causa de la cosa representada, se infiere que todas las representaciones puramente ideales proceden directa ó indirectamente, inmediata ó mediatamente, de la causa de los objetos conocidos. Y como por otro lado segun hemos visto ya (), el primer Ser no conoce las cosas distintas de sí mismo, sino en cuanto es causa de ellas, tenemos que la representacion de idealidad viene á refundirse en la de causalidad, verificándose en parte el principio de un profundo pensador napolitano, Vico, «la inteligencia solo conoce lo que ella hace.»

. De la doctrina expuesta se siguen dos consecuencias que es preciso notar.

.º Las fuentes primitivas de representacion intelectual son solo dos: identidad y causalidad. La de idealidad es necesariamente derivada de la de causalidad.

.º En el órden real, el principio de ser es idéntico al principio de conocer. Solo lo que da el ser puede dar el conocimiento; solo lo que da el conocimiento puede dar el ser. La causa primera, en tanto puede dar el conocimiento en cuanto da el ser; representa porque causa.

. La representacion de idealidad, aunque enlazada con la de causalidad, es realmente distinta. Bien que la explicacion de su naturaleza pertenezca al tratado de las ideas, no quiero dejar sin alguna aclaracion un punto tan íntimamente ligado con el problema de la representacion intelectual.

Conciben algunos las ideas como una especie de imágenes ó retratos del objeto: si bien se observa, esto no tiene sentido sino refiriéndose á las representaciones de la imaginacion, es decir, á lo puramente corpóreo; y en cuyo caso, aun exige la suposicion de que el mundo externo sea tal cual nos lo presentan los sentidos, lo que bajo muchos aspectos no es verdad. Para convencerse de cuán ilusoria es la teoría fundada en la semejanza de las cosas sensibles, basta preguntar ¿qué es la imágen de una relacion? ¿cómo se retratan el tiempo, la causalidad, la substancia, el ser? Hay en la percepcion de estas ideas algo mas profundo, algo de un órden enteramente distinto de cuanto se parece á cosas sensibles; la necesidad ha obligado á comparar el entendimiento con un ojo que ve, y á la idea con una imágen presente; pero esto es una comparacion; la realidad es algo mas misterioso, mas secreto, mas íntimo; entre la percepcion y la idea hay una union inefable; el hombre no la explica pero la experimenta.

. La conciencia nos atestigua que hay en nosotros unidad de ser, que el yo es siempre idéntico á sí mismo, y que permanece constante á pesar de la variedad de ideas y de actos que pasan por él como las olas sobre la superficie de un lago. Las ideas son un modo de ser del espíritu; pero ¿qué es este modo? ¿en qué consiste su naturaleza? La produccion y reproduccion de las ideas ¿dimana de una causa distinta que influya perennemente sobre nuestra alma y le produzca inmediatamente esos modos de ser que llamamos representaciones é ideas, ó deberemos admitir que le haya sido dada al espíritu una actividad productriz de estas representaciones, bien que sujeta á la determinacion de causas existentes? Estas son cuestiones que por ahora me contento con indicar (XIII).

CAPÍTULO XIV.

IMPOSIBILIDAD DE HALLAR EL PRIMER PRINCIPIO EN EL ÓRDEN IDEAL.

. Lo que no hemos encontrado en la region de los hechos, tampoco lo hallaremos en la de las ideas; pues no hay ninguna verdad ideal orígen de todas las verdades.

La verdad ideal es aquella que solo expresa relacion necesaria de ideas, prescindiendo de la existencia de los objetos á que se refieren; luego resulta en primer lugar, que las verdades ideales son absolutamente incapaces de producir el conocimiento de la realidad.

Para conducir á algun resultado en el órden de las existencias, toda verdad ideal necesita un hecho al cual se pueda aplicar. Sin esta condicion, por mas fecunda que fuese en el órden de las ideas, seria absolutamente estéril en el de los hechos. Sin la verdad ideal, el hecho queda en su individualidad aislada, incapaz de producir otra cosa que el conocimiento de sí mismo; pero en cambio la verdad ideal separada del hecho, permanece en el mundo lógico, de pura objetividad, sin miedo para descender al terreno de las existencias.

. Hagamos aplicacion de esta doctrina á los principios ideales mas ciertos, mas evidentes, y que por contenerse en las ideas que expresan lo mas general del ser, deben de poseer la fecundidad que estamos buscando, si es que sea dable encontrarla.

«Es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo.» Ente es el famoso principio de contradiccion, que sin duda puede pretender á ser considerado como una de las fuentes de verdad para el entendimiento humano. Las ideas que en él se contienen son las mas sencillas y mas claras que puedan concebirse; en él se afirma la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser á un mismo tiempo; lo que es evidente en el mas alto grado. Pero ¿qué se adelanta con este principio solo? Presentadle al entendimiento mas penetrante ó al genio mas poderoso, dejadle solo con él, y no resultará mas que una intuicion pura, clarísima, si, pero estéril. Como no se afirma que algo sea, ó que no sea, nada se podrá inferir en pro ni en contra de ninguna existencia; lo que se ofrece al espíritu es una relacion condicional, que si algo existe repugna que no exista á un mismo tiempo y vice-versa; pero si no se pone la condicion de la existencia, ó no existencia, el sí el nó son indiferentes en el órden real, nada se sabe con respecto á ellos por grande que sea la evidencia en el órden ideal.

Para pasar del mundo lógico al mundo de la realidad, bastará un hecho que sirva como de puente; si le ofrecemos al entendimiento, las dos riberas se aproximan, y la ciencia

nace. Yo siento, yo pienso, yo existo. Hé aquí hechos de conciencia; combínese uno cualquiera de ellos con el principio de contradiccion, y lo que antes eran intuiciones estériles, se desenvuelven en raciocinios fecundos que se dilatan á un tiempo por el mundo de las ideas y el de la realidad.

. Aun en el órden puramente ideal, el principio de contradiccion es estéril si no se junta con verdades particulares del mismo órden. En la geometría, por ejemplo, se hace uso con mucha frecuencia del raciocinio siguiente. «Tal cantidad es mayor ó menor que otra, ó le es igual; porque de lo contrario resultaría mayor y menor, igual y desigual á un mismo tiempo, lo que es absurdo;» aquí se aplica con fruto el principio de contradiccion, mas nó solo, sino unido con una verdad ideal particular que hace útil la aplicacion dicha. Así, en el raciocinio citado, no se podria hacer uso del principio de contradiccion para probar la igualdad ó la desigualdad, si antes no se hubiese probado ó supuesto que existe, ó no existe una de las dos; lo cual no resulta ni puede resultar del principio de contradiccion que no encierra ninguna idea particular, sino las mas generales que se ofrecen al entendimiento humano.

. Las verdades generales por sí solas, aun en el órden puramente ideal, no conducen á nada, por lo indeterminado de las ideas que contienen; y por el contrario, las verdades particulares por sí solas, tampoco producen ningun resultado, porque se limitan á lo que son, imposibilitando el discurso que no puede dar un paso sin el auxilio de las ideas y proposiciones generales. De la union de unas con otras resulta la luz; con la separacion, no se obtiene mas que, o una intuicion abstracta y vaga, o la contemplacion de una verdad particular que, limitada á pequeña esfera, nada puede enseñar sobre los seres considerados bajo un aspecto científico.

. Veremos al tratar de las ideas, que nuestro entendimiento las tiene de dos clases muy diferentes: unas que suponen el espacio, y no pueden prescindir de él, como son todas las geométricas; otras que no se refieren al espacio, como son todas las no geométricas. Estos dos órdenes de ideas están separados por un abismo que solo se puede salvar procurando la aproximacion con el uso simultáneo de unas y otras. El mismo órden ideal queda incompleto si no se hace la aproximacion; y el órden real del universo se vuelve un caos, ó por mejor decir desaparece, ni no se combinan en ambos órdenes, tanto geométrico como no geométrico, las verdades reales con las ideales. De todas las ideas geométricas imaginables, consideradas en toda su pureza ideal, no resultaría nada para el órden ideal geométrico, ni tampoco para el mundo de las realidades aun las materiales, mucho menos de las inmateriales; y por el contrario, de las ideas no geométricas por sí solas, no se podria sacar ni la idea de una recta. Esta observacion acaba de demostrar que en el órden ideal no hay para nosotros la verdad única, porque si la tomamos en el órden geométrico, nos limitamos á combinaciones que no salen de él; y si en el órden no geométrico, nos falta la idea del espacio, y con ella perdemos hasta la posibilidad de concebir el mundo corpóreo (XIV).

CAPÍTULO XV.

LA CONDICION INDISPENSABLE DE TODO CONOCIMIENTO HUMANO.

MEDIOS DE PERCEPCION DE LA VERDAD.

. No hemos podido encontrar ni en el órden real ni en el ideal, una verdad orígen de todas las demás, para nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida. Queda pues demostrado que la ciencia trascendental propiamente dicha, es para nosotros una quimera. Nuestros conocimientos sin embargo han de tener algun punto de apoyo: éste es el que vamos á buscar ahora.

Para la mejor inteligencia de lo que me propongo examinar, recordaré el verdadero estado de la cuestion. No busco un primer principio tal que ilumine por sí solo todas las verdades, ó que las produzca, sino una verdad que sea condicion indispensable de todo conocimiento; por esto no la llamo orígen, sino punto de apoyo: el edificio no nace del cimiento pero estriba en él. Como un cimiento hemos de considerar el principio buscado, así como en los capítulos anteriores tratábamos de encontrar una semilla: estas dos imágenes, semilla y cimiento, expresan perfectamente mis ideas y deslindan con toda exactitud las dos cuestiones.

. ¿Existe un punto de apoyo para la ciencia, y para todo conocimiento, sea ó nó científico? Si existe, ¿cuál es? ¿hay uno solo, ó son muchos?

Es evidente que el punto de apoyo ha de existir; si se nos pregunta el por qué de un asenso cierto, hemos de llegar al fin á un hecho o á una proposicion de donde no podemos pasar; ya que no es dable admitir el proceso hasta lo infinito. El punto en que nos sea preciso detenernos, es para nosotros el primero, y por consiguiente el de apoyo para la certeza.

. Partiendo de un asenso dado, quizás podemos ser conducidos á principios diferentes, independientes unos de otros, todos igualmente fundamentales para nuestro espíritu; en cuyo caso no habrá un punto solo de apoyo, sino muchos.

No creo posible determinar á priori, si en esta parte hay para nuestro entendimiento unidad ó pluralidad. Que la ciencia humana se haya de reducir á un principio solo, es una proposicion que se afirma mas no se prueba. No existiendo en el hombre la fuente de toda verdad como se ha demostrado en los capítulos anteriores, es claro que los principios en que se funde su conocimiento han de ser comunicados. ¿Quién nos asegura que estos no sean muchos y de órdenes diferentes? ¿No cabe pues resolver nada

á priori en la cuestion presente; es preciso descender al terreno de la observacion ideológica y psicológica.

. Nuestro espíritu alcanza la verdad, o al menos su apariencia; es decir, que de un modo ú otro tiene estos actos que llamamos percibir y sentir. Que la realidad corresponda ó nó á los actos de nuestra alma, nada importa por ahora; no es esto lo que buscamos; ponemos la cuestion en un terreno en que pueden caber hasta los mas escépticos; ni aun estos niegan la percepcion y la sensacion: si destruyen la realidad, admiten al menos la apariencia.

. Los medios con que percibimos la verdad son de varios órdenes; lo que hace que las verdades mismas percibidas correspondan tambien á órdenes diferentes, paralelos por decirlo así, con los respectivos medios de percepcion.

Conciencia, evidencia, instinto intelectual ó sentido comun, hé aquí los tres medios; verdades de sentido íntimo, verdades necesarias, verdades de sentido comun, hé aquí lo correspondiente á dichos medios. Estas son cosas distintas, diferentes, que en muchos casos no tienen nada que ver entre sí: es preciso deslindarlas con mucho cuidado, si se quieren adquirir ideas exactas y cabales en las cuestiones relativas al primer principio de los conocimientos humanos.

El medio que he llamado de conciencia, es decir, el sentido íntimo de lo que pasa en nosotros, de lo que experimentamos, es independiente de todos los demás. Destrúyase la evidencia, destrúyase el instinto intelectual, la conciencia permanece. Para experimentar y estar seguros de que experimentamos y de lo que experimentamos, no hemos menester sino la experiencia misma. Si se supone en duda el principio de contradiccion, todavía no se hará vacilar la certeza de que sufrimos cuando sufrimos, de que gozamos cuando gozamos, de que pensamos cuando pensamos. La presencia del acto ó de la impresion allá en el fondo de nuestro espíritu, es íntima, inmediata, de una eficacia irresistible para hacer que nos sobrepongamos á toda duda. El sueño y la vigilia, la demencia y la cordura, son indiferentes para el testimonio de la conciencia; el error puede estar en el objeto mas nó en el fenómeno interno. El loco que cree contar numerosas talegas no las cuenta ciertamente, y en esto se engaña; pero tiene en su espíritu la conciencia de que lo hace, y en esto es infalible. El que sueña haber caido en manos de ladrones se engaña en lo tocante al objeto externo; mas nó en lo que pertenece al acto mismo con que lo cree.

La conciencia es independiente de todo testimonio extrínseco á ella; es de una necesidad indeclinable, de una fuerza irresistible para producir certeza; es infalible en lo que concierne á ella sola: si existe no puede menos de dar testimonio de sí misma; si no

existe no lo puede dar. En ella la realidad y la apariencia se confunden: no puede ser aparente sin ser real; la apariencia por sí sola, es ya una verdadera conciencia.

. Comprendo en el testimonio de la conciencia todo lo que experimentamos en nuestra alma, todo lo que afecta á lo que se llama el yo humano: ideas, pensamientos de todas clases, actos de voluntad, sentimientos, sensaciones, en una palabra, todo aquello de que podemos decir: lo experimento.

. Es claro que las verdades de conciencia son mas bien hechos que se pueden señalar, que no combinaciones enunciables en una proposicion. No es esto decir que no se puedan enunciar, sino que ellas en sí mismas prescinden de toda forma intelectual, que son simples elementos de que el entendimiento se puede ocupar ordenándolos y comparándolos de varios modos, pero que por sí solos no dan ninguna luz, que ellos por sí mismos nada representan, que solo presentan lo que son, son meros hechos, mas allá de los cuales no se puede ir.

. La costumbre de reflexionar sobre la conciencia, y el andar mezcladas las operaciones puramente intelectuales con los hechos de simple experiencia interna, hace que no se conciba fácilmente ese aislamiento en que se encuentra por su naturaleza todo lo que es puramente subjetivo. Se quiere prescindir de la reflexion, pero se reflexiona sobre el esfuerzo mismo que se hace para prescindir de ella: nuestro entendimiento es una luz que se enciende por una parte cuando se la apaga en otra; la insistencia misma en apagarla suele hacerla mas viva y centelleante. De aquí la dificultad de distinguir los dos caractéres de lo puramente subjetivo y puramente objetivo, de deslindar la evidencia de la conciencia, lo conocido de lo experimentado. Sin embargo, la separacion de dos elementos tan diferentes se puede facilitar considerando que los brutos, á su modo, tienen tambien conciencia de lo que experimentan dentro de sí mismos: no suponiéndolos meras máquinas, es preciso otorgarles la conciencia, es decir, la presencia íntima de sus sensaciones: sin esto, ni aun la sensacion se concibe; no tendrá sensacion lo que no siente que siente. El bruto no reflexiona sobre lo que pasa en su interior, lo experimenta, nada mas. Las sensaciones se suceden unas á otras en su alma, sin mas vínculo que la unidad del ser que las experimenta; pero este no las toma por objeto y por consiguiente no las combina ni transforma de ninguna manera, las deja lo que son, simples hechos. De aquí podemos sacar alguna luz para concebir lo que son en nosotros los simples hechos de conciencia, abandonados á sí solos, en todo su aislamiento, sin ninguna mezcla de operaciones puramente intelectuales, y sin estar sujetos á la actividad reflexiva que combinándolos de varias maneras y elevándolos á la region de lo puramente ideal, nos los presenta de tal modo que nos hace olvidar su pureza primitiva.

Es necesario esforzarse en percibir con toda claridad lo que son los hechos de conciencia, lo que es su testimonio; pues sin esto es imposible adelantar un paso en la investigacion del primer principio de los conocimientos humanos. La confusion en este punto hace incurrir en equivocaciones trascendentales. Ocasion tendremos de notarlo en lo sucesivo; y hemos encontrado ya lastimosos ejemplos de semejantes extravíos en los errores de la filosofía del yo.

. La evidencia, suele decirse, es una luz intelectual: esta es una metáfora muy oportuna y hasta muy exacta si se quiere; pero que adolece del mismo defecto que todas las metáforas, las cuales, por sí solas, sirven poco para explicar los misterios de la filosofía. Luz intelectual tambien la encontramos en muchos actos de conciencia. En aquella presencia íntima con que una operacion ó una impresion se ofrece al espíritu, tambien hay una especie de luz clara, viva, que hiere por decirlo así el ojo del alma, y no le permite dejar de ver lo que tiene delante. Si pues para definir la evidencia nos contentamos con llamarla luz del entendimiento, la confundimos con la conciencia, ó á lo menos damos ocasion, con un lenguaje ambiguo, á que otros la confundan.

No se crea que me proponga inculpar á los que han empleado la metáfora de la luz, ni que me lisonjee de poder definir la evidencia con toda propiedad: ¿quién expresa con palabras este fenómeno de nuestro entendimiento? Al querer emplear alguna, se ofrece la de luz como la mas adecuada. Porque en verdad, cuando atendemos á la evidencia, para examinar ya su naturaleza, ya sus efectos sobre el espíritu, se nos presenta naturalísimamente bajo la imágen de una luz cuyos resplandores alumbran los objetos para que nuestra alma pueda contemplarlos: pero esto, repito, no es suficiente: y así, aunque no formo el empeño de definirla con exactitud, voy á señalar un carácter que la distingue de todo lo que no es ella.

. La evidencia anda siempre acompañada de la necesidad, y por consiguiente de la universalidad de las verdades que atestigua. No la hay cuando no existen las dos condiciones señaladas. De lo contingente no hay evidencia, sino en cuanto está sometido á un principio de necesidad.

Expliquemos esta doctrina comprando ejemplos tomados respectivamente de la conciencia y de la evidencia.

Que hay en mí un ser que piensa, esto no lo sé por evidencia sino por conciencia. Que lo que piensa existe, esto no lo sé por conciencia sino por evidencia. En ambos casos hay certeza absoluta, irresistible; pero en el primero, versa sobre un hecho particular, contingente; en el segundo sobre una verdad universal y necesaria. Que yo piense es cierto para mí, pero no es preciso que lo sea para los demás; la desaparicion de mi pensamiento no trastorna el mundo de las inteligencias; si mi pensamiento dejase ahora

de existir, la verdad en sí misma no sufriría ninguna alteracion; otras inteligencias podrian continuar y continuarian percibiéndola; ni en el órden real ni en el ideal, se echarian de menos el concierto y la armonía.

Me pregunto á mí mismo si pienso; y en el fondo de mi alma leo que sí; me pregunto si este pensamiento es necesario, y á mas de que la experiencia me dice que nó, tampoco encuentro razon ninguna en que fundar la necesidad. Aun suponiendo que mi pensamiento deja de existir, veo que continúo discurriendo con buen órden; así examino lo que hubiera sucedido si yo no existiese, ó lo que podria suceder en adelante, y asiento principios y saco consecuencias, sin quebrantar ninguna de las leyes intelectuales. El mundo ideal y el real se ofrecen á mis ojos como un magnífico espectáculo al cual yo asisto ciertamente, si, pero de donde puedo retirarme sin que la representacion cese, ni se altere nada, ni resulte otra mudanza que la de quedar vacío el imperceptible lugar que estoy ocupando. Muy de otro modo sucede en las verdades objeto de evidencia; no es necesario que yo piense, pero es tan necesario que lo que piensa exista, que todos mis esfuerzos no bastan para prescindir por un momento de esta necesidad. Si supongo lo contrario, si colocándome en el terreno de lo absurdo finjo por un instante que queda cortada la relacion entre el pensar y el ser, se rompe el vínculo que mantiene en órden al universo entero: todo se trastorna, todo se confunde, y lo que se me presenta á la vista no sé si es el caos ó la nada. ¿Qué ha sucedido? Nada mas sino que el entendimiento ha supuesto una cosa contradictoria, afirmando y negando á un mismo tiempo el pensar, porque afirmaba un pensamiento al cual negaba la existencia. Se ha quebrantado una ley universal, absolutamente necesaria; en faltando ella todo se hunde en el caos; la certeza de la existencia del yo afianzada en el testimonio de la conciencia, no basta á impedir la confusion: la inteligencia contradiciéndose, se ha negado á sí propia; de su palabra insensata no ha salido el ser sino la nada, no la luz sino las tinieblas; y esas tinieblas que ella ha soplado sobre todo lo existente y lo posible, vuelven á caer á torrentes sobre ella misma y la envuelven en eterna noche.

. Hé aquí fijados y deslindados los caractéres de la conciencia y de la evidencia. La primera tiene por objeto lo individual y contingente; la segunda lo universal y necesario: solo Dios, fuente de toda verdad, principio universal y necesario de ser y de conocer, tiene identificada la conciencia con la evidencia en sí propio: en aquel ser infinito que todo lo encierra, ve la razon de todas las esencias y de todas las existencias, y no le es dable prescindir de sí mismo, del testimonio de su conciencia, sin anonadarlo todo. ¿Qué quedaria en el mundo, se dice la criatura, si tú desaparecieses? y se responde á si misma: todo excepto tú. Si Dios se dirigiese esta pregunta, se respondería á sí propio: nada.

. He llamado instinto intelectual á ese impulso que nos lleva á la certeza en muchos casos, sin que medien ni el testimonio de la conciencia, ni el de la evidencia. Si se indica

á un hombre un blanco de una línea de diámetro, y luego se le vendan los ojos y despues de haberle hecho dar muchas vueltas á la aventura, se le pone un arco en la mano para que dispare y se asegura que la flecha irá á clavarse precisamente en el pequeñísimo blanco, dirá que esto es imposible y nadie será capaz de persuadirle tamaño dislate. ¿Y porqué? ¿se apoya en el testimonio de la conciencia? nó, porque se trata de objetos externos. ¿Se funda en la evidencia? tampoco, porque esta tiene por objeto las cosas necesarias, y no hay ninguna imposibilidad intrínseca en que la flecha vaya á dar en el punto señalado. ¿En qué estriba pues la profunda conviccion de la negativa? Si suponemos que este hombre nada sabe de las teorías de probabilidades y combinaciones, que ni aun tiene noticia de esta ciencia, ni ha pensado nunca en cosas semejantes, su certeza será igual, sin embargo de que no podrá fundarla en cálculo de ninguna especie; igual la tendrán todos los circunstantes rudos ó cultos, ignorantes ó sabios: sin necesidad de reflexion, instantáneamente, todos dirán ó pensarán: «esto es imposible, esto no se verificará.» ¿En qué fundan, repito, tan fuerte conviccion? Es claro que no naciendo ni de la conciencia, ni de la evidencia inmediata ni mediata, no puede tener otro orígen que esa fuerza interior que llamo instinto intelectual, y que dejaré llamar sentido comun ó lo que se quiera, con tal que se reconozca la existencia del hecho. Don precioso que nos ha otorgado el Criador para hacernos razonables aun antes de raciocinar; y á fin de que dirijamos nuestra conducta de una manera prudente, cuando no tenemos tiempo para examinar las razones de prudencia.

. Ese instinto intelectual abraza muchísimos objetos de órden muy diferente; es, por decirlo asi, la guia y el escudo de la razon; la guia, porque la precede y le indica el camino verdadero, antes de que comience á andar; el escudo, porque la pone á cubierto de sus propias cavilaciones, haciendo enmudecer el sofisma en presencia del sentido comun.

. El testimonio de la autoridad humana, tan necesario al individuo y á la sociedad, arranca nuestro asenso por medio de un instinto intelectual. El hombre cree al hombre, cree á la sociedad, antes de pensar en los motivos de su fe; pocos los examinan, y sin embargo la fe es universal.

No se trata ahora de saber si el instinto intelectual nos engaña algunas veces, en qué casos y por qué; al presente solo quiero consignar su existencia; y con respecto á los errores á que nos conduce, me contentaré con observar que en un ser débil como es el hombre, la regla se dobla muy á menudo; y que así como no es posible encontrar en él lo bueno sin mezcla de lo malo, tampoco es dable hallar la verdad sin mezcla de error.

. Si bien se observa, no objetivamos las sensaciones sino en fuerza de un instinto irresistible. Nada mas cierto, mas evidente á los ojos de la filosofía que la subjetividad de toda sensacion; es decir, que las sensaciones son fenómenos inmanentes, ó que están

dentro de nosotros y no salen fuera de nosotros; y sin embargo, nada mas constante que el tránsito que hace el género humano entero de lo subjetivo á lo objetivo, de lo interno á lo externo, del fenómeno á la realidad. ¿En qué se funda este tránsito? Cuando los filósofos mas eminentes han tenido tanta dificultad en encontrar el puente, por decirlo así, que une las dos riberas opuestas, cuando algunos de ellos cansados de investigar han dicho resueltamente que no era posible encontrarle, ¿lo descubrirá el comun de los hombres desde su mas tierna niñez? es evidente que el tránsito que hacen no puede explicarse por motivos de raciocinio, y que es preciso apelar al instinto de la naturaleza. Luego hay un instinto que por sí solo nos asegura de la verdad de una proposicion, á cuya demostracion llega difícilmente la filosofía mas recóndita.

. Aquí observaré lo errado de los métodos que aislan las facultades del hombre, y que para conocer mejor el espíritu, le desfiguran y mutilan. Es uno de los hechos mas constantes y fundamentales de las ciencias ideológicas y psicológicas, la multiplicidad de actos y facultades de nuestra alma, á pesar de su simplicidad atestiguada por la unidad de conciencia. Hay en el hombre como en el universo un conjunto de leyes cuyos efectos se desenvuelven simultáneamente, con una regularidad armoniosa; separarlas equivale muchas veces á ponerlas en contradiccion; porque no siendo dado á ninguna de ellas el producir su efecto aisladamente, sino en combinacion con las demás, cuando se les exige que obren por sí solas, en vez de efectos regulares, producen monstruosidades las mas deformes. Si dejais sola en el mundo la ley de gravitacion no combinándola con ninguna fuerza de proyeccion, todo se precipitará hácia un centro; en vez de esa infinidad de sistemas que hermosean el firmamento, tendréis una mole ruda é indigesta: si quitáis la gravitacion y dejais la fuerza de proyeccion, los cuerpos todos se descompondrán en átomos imperceptibles, dispersándose cual éter levísimo por las regiones de la inmensidad (XV).

CAPÍTULO XVI.

CONFUSION DE IDEAS EN LAS DISPUTAS SOBRE EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL.

. En mi concepto hay varios principios que con relacion al entendimiento humano pueden llamarse igualmente fundamentales, ya porque todos sirven de cimiento en el órden comun y en el científico, ya porque no se apoyan en otro; no siendo dable señalar uno que disfrute de esta calidad como privilegio exclusivo. Al buscarse en las escuelas el principio fundamental, suele advertirse que no se trata de encontrar una verdad de la cual dimanen todas las otras; pero sí un axioma tal que su ruina traiga consigo la de todas las verdades, y su firmeza las sostenga, al menos indirectamente; de manera que quien las negare pueda ser reducido por demostracion indirecta ó ad absurdum; es decir, que admitido dicho axioma, se podrá conseguir que quien niegue los otros sea convencido de hallarse en oposicion con el que habia reconocido como verdadero.

. Mucho se ha disputado sobre si era este ó aquel principio el merecedor de la preferencia; yo creo que hay aquí cierta confusion de ideas, nacida en buena parte, de no deslindar suficientemente testimonios tan distintos como son el de la conciencia, el de la evidencia y el del sentido comun.

El famoso principio de Descartes «yo pienso, luego soy;» el de contradiccion, «es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo;» el otro que llaman de los cartesianos, «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza;» son los tres principios que han dividido las escuelas. En favor de todos ellos se alegaban razones poderosísimas, y hasta concluyentes contra el adversario, atendido el terreno en que estaba colocada la cuestion.

Si no estais seguros de que pensais, argüiria un partidario de Descartes, no podeis estarlo ni aun del principio de contradiccion, ni tampoco de la legitimidad del criterio de la evidencia; para saber todo esto, es necesario pensar; quien afirma ó niega, piensa; sin suponer el pensamiento, no son posibles ni la afirmacion ni la negacion. Pero admitamos el pensamiento; tenemos ya un punto de apoyo, y de tal naturaleza, que lo encontramos en nosotros mismos, atestiguado por el sentido íntimo, imponiéndonos con una eficacia irresistible la certeza de su existencia. Establecido el fundamento, veamos cómo se puede levantar el edificio: para esto, no es necesario salir del pensamiento propio; allí está el punto luminoso para guiarnos en el camino de la verdad; sigamos sus resplandores, y fijado un punto inmóvil hagamos salir de él el hilo misterioso que nos conduzca en el laberinto de la ciencia. Así, nuestro principio es el primero, es la basa de todos los demás, posee una fuerza propia para sostenerse y la tiene sobrante para comunicar firmeza á los otros.

Este lenguaje es razonable ciertamente; pero hay la desgracia de que la conviccion que pudiera producir, está neutralizada con otro lenguaje no menos razonable, en sentido directamente opuesto. He aquí cómo pudiera contestar un sostenedor del principio de contradiccion. Si nos dais por supuesto que es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, será posible que á un mismo tiempo penséis y no penséis; vuestra afirmacion pues «yo pienso» no significa nada; porque junto con ella se puede verificar la opuesta «yo no pienso». En tal caso, la ilacion de la existencia queda destruida; porque aun admitiendo la legitimidad de la consecuencia «yo pienso, luego existo», como por otra parte sabríamos que es posible esta otra premisa, «yo no pienso,» la deduccion no tendria lugar. Sin el principio de contradiccion tampoco vale nada el otro: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa se puede afirmar de ella con toda certeza»: porque si á un mismo tiempo es posible el ser y el no ser, una idea podrá ser clara y oscura, distinta y contusa; un predicado podrá estar contenido en un sujeto y no contenido; podrá haber certeza é incertidumbre; afirmacion y negacion; luego esta regla no sirve para nada.
Y tiene mucha razon el que discurre de este modo; pero lo curioso es, que el tercer contrincante las alegará igualmente fuertes contra sus dos adversarios. ¿Cómo se sabe, podrá preguntar, que el principio de contradiccion es verdadero? claro es que no lo sabemos sino porque en la idea del ser vemos la imposibilidad del no ser á un mismo tiempo y vice-versa; luego no estais seguros del principio de contradiccion sino aplicando mi principio: «lo que está contenido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza.» Si nada puede sostenerse en cayendo al principio de contradiccion, y este se funda en el mio, el mio es el cimiento de todo.
. Los tres tienen razon y no la tiene ninguno. La tienen los tres, en cuanto afirman que negado el respectivo principio se arruinan los demás; no la tiene ninguno, en cuanto pretenden que negados los demás no se arruina el propio. ¿De dónde pues nace la disputa? de la confusion de ideas, de que se comparan principios de órdenes muy diferentes, todos de seguro muy verdaderos, pero que no pueden parangonarse por la misma razon que no se compara lo blanco con lo caliente, disputando si una cosa tiene mas grados de calor que de blancura. Para la comparacion, se necesita cierta oposicion en los extremos; pero estos deben tener algo comun; si son enteramente disparatados, la comparacion es imposible.
El principio de Descartes es la anunciacion de un simple hecho de conciencia; el de contradiccion es una verdad conocida por evidencia; y el otro es la afirmacion de la legitimidad del criterio de la evidencia misma; es una verdad de reflexion que expresa el impulso intelectual por el que somos llevados á creer verdadero lo que conocemos con evidencia.

La importancia de la cuestion exige que examinemos por separado los tres principios; así lo haré en los capítulos siguientes (XVI).

CAPÍTULO XVII.

LA EXISTENCIA Y EL PENSAMIENTO. PRINCIPIO DE DESCARTES.

. ¿Estoy seguro de que existo? sí. ¿Puedo probarlo? nó. La prueba supone un raciocinio; no hay raciocinio sólido sin principio firme en que estribe; y no hay principio firme, si no está supuesta la existencia del ser que raciocina.

En efecto: si quien discurre no está seguro de su existencia, no puede estarlo ni de la existencia de su propio discurso; pues no habrá discurso si no hay quien discurre. Luego sin este supuesto no hay principios sobre que fundar, no hay nada; no hay mas que ilusion, y bien mirado, ni ilusion siquiera, pues no hay ilusion si no hay iluso.

Nuestra existencia no puede ser demostrada: tenemos de ella una conciencia tan clara, tan viva, que no nos deja la menor incertidumbre; pero probarla con el raciocinio es imposible.

. Es una preocupacion, un error de fatales consecuencias, el creer que podemos probarlo todo con el uso de la razon; antes que el uso de la razon están los principios en que ella se funda; y antes que uno y otro, está la existencia de la razon misma, y del ser que raciocina.

Lejos de que todo sea demostrable, se puede demostrar que hay cosas indemostrables. La demostracion es una argumentacion en la cual se infiere de proposiciones evidentes una proposicion evidentemente enlazada con ellas. Si las premisas son evidentes por sí mismas, no consentirán demostracion; si suponemos que ellas á su vez sean demostrables, tendremos la misma dificultad con respecto á las otras en que se funde la nueva demostracion; luego, ó es preciso detenerse en un punto indemostrable, ó proceder hasta lo infinito, lo que equivaldria á no acabar jamás la demostracion.

. Y es de observar que la indemostrabilidad, por decirlo así, no es propia únicamente de ciertas premisas: se la halla en algun modo en todo raciocinio, por su misma naturaleza, prescindiendo de las proposiciones de que se compone. Sabemos que las premisas A y B son ciertas; de ellas inferiremos la proposicion C. ¿Con qué derecho? Porque vemos que C se enlaza con las A y B. ¿Y cómo sabemos esto? Si es con evidencia inmediata, por intuicion: hé aquí otra cosa indemostrable: el enlace de la conclusion con las premisas. Si es por raciocinio, fundándonos en los principios del arte de raciocinar, entonces hay dos consideraciones, ambas conducentes á demostrar la indemostrabilidad. .ª Si los principios del arte son indemostrables, tenemos ya una cosa indemostrable; si lo son, al fin hemos de valernos de otros que les sirvan de basa, y ó pararnos en alguno que no consienta demostracion, ó proceder hasta lo infinito. .ª ¿Cómo sabemos que los

principios del raciocinio se aplican á este caso? ¿Será por otro raciocinio? resultan los mismos inconvenientes que en el caso anterior. ¿Será porque lo vemos así? ¿porque es evidente con evidencia inmediata? hénos aquí en otro punto indemostrable.

Estas reflexiones no dejan ninguna duda de que el pedir la prueba de todo es pedir lo imposible.

. El ser que no piensa, no tiene conciencia de sí mismo: la piedra existe, mas ella no lo sabe, y en un caso semejante se encuentra el hombre mismo cuando todas sus facultades intelectuales y sensitivas se hallan en completa inaccion. La diferencia de estos dos estados se concibe muy bien recordando lo que acontece al pasar de la vigilia á un sueño profundo, y al volver de este á la vigilia.

El primer punto de partida para dar un paso en nuestros conocimientos, es esta presencia íntima de nuestros actos interiores, prescindiendo de las cuestiones que suscitarse puedan sobre la naturaleza de ellos. Si todo existiese como ahora, y existiesen infinitos mundos diferentes del que tenemos á la vista, nada existiria para nosotros, si nos faltasen esos actos interiores de que estamos hablando. Seríamos como el cuerpo insensible colocado en la inmensidad del espacio, que se halla lo mismo ahora que si todo desapareciese alrededor de él, y no percibiria mudanza alguna aun cuando él propio se sumiese de nuevo en el abismo de la nada. Al contrario, si suponemos que todo se aniquila excepto este ser que dentro de nosotros siente, piensa y quiere; todavía queda un punto donde hacer estribar el edificio de los humanos conocimientos: este ser, solo en la inmensidad, se dará cuenta á sí mismo de sus propios actos, y segun el alcance de sus facultades intelectuales, podrá arrojarse á innumerables combinaciones que tengan por objeto lo posible, ya que nó la realidad.

. Se ha combatido mucho el famoso principio de Descartes: «yo pienso, luego existo;» el ataque es justo y concluyente, si en efecto el filósofo hubiese entendido su principio en el sentido que se le acostumbra dar en las escuelas. Si Descartes le hubiese presentado como un verdadero raciocinio, como un entimema en que asentado el antecedente dedujera la consecuencia, claro es que el argumento claudicaba por su basa, estaba en el aire. Porque, cuando él dijera: «voy á probar mi existencia con este entimema: yo pienso, luego soy», se le podia objetar lo siguiente: vuestro entimema se reduce á un silogismo en esta forma: «todo lo que piensa existe; es así que yo pienso, luego existo.» Este silogismo, en el supuesto de una duda universal, en que no se dé por supuesta ni aun la misma existencia, es inadmisible en sus proposiciones y en la trabazon de ellas. En primer lugar: ¿cómo sabeis que todo lo que piensa existe?—Porque nada puede pensar sin existir.—Y esto ¿cómo se sabe?—Porque lo que no existe no obra.—Y esto ¿cómo se sabe? Suponiendo que de todo se duda, que nada se sabe, no se pueden saber estos principios; de otra suerte faltamos á la suposicion de la duda universal, y por

consiguiente nos salimos de la cuestion. Si alguno de estos principios se ha de admitir sin prueba, tanto valia admitir desde luego la existencia propia, y ahorrarse el trabajo de probarla con un entimema.

En segundo lugar: ¿cómo sabéis que pensais? Se os puede hacer el siguiente argumento, retorciendo el vuestro, como dicen los dialécticos: nada puede pensar sin existir, vuestra existencia es dudosa, tratais de probarla, luego no estais seguros de pensar.

. Queda pues en claro que el principio de Descartes es insostenible tomado como un verdadero raciocinio; y siendo tan fácil de alcanzar su flaqueza, parece imposible que no la viese un entendimiento tan claro y penetrante. Es probable pues que Descartes entendió su principio en un sentido muy diferente, y voy á exponer en pocas palabras el que en mi juicio debió de darle el ilustre filósofo.

Suponiéndose por un momento en una duda universal, sin aceptar como cierto nada de cuanto sabia, se concentraba dentro de sí mismo, y buscaba en el fondo de su alma un punto de apoyo donde hacer estribar el edificio de los conocimientos humanos. Claro es que, aun haciendo abstraccion de todo cuanto nos rodea, no podemos prescindir de nosotros mismos, de nuestro espíritu que se presenta á sus propios ojos con tanta mayor lucidez, cuanto es mayor la abstraccion en que nos constituimos con respecto á los objetos externos. Ahora bien, en esa concentracion, en ese acto de ensimismarse, retrayéndose el hombre de todo por temor de errar, e interrogándose á sí mismo, si hay algo cierto, si hay algo que pueda servir de apoyo, si hay un punto de partida en la carrera de los conocimientos, lo primero que se ofrece es la conciencia del pensamiento, la presencia misma de los actos de nuestra alma, de eso que se llama pensar. Hé aquí si no me engaño la mente de Descartes; «yo quiero dudar de todo; me retraigo de afirmar como de negar nada; me aislo de cuanto me rodea, porque ignoro si esto es algo mas que una ilusion. Pero en este mismo aislamiento me encuentro con el sentimiento íntimo de mis actos interiores, con la presencia de mi espíritu: yo pienso, luego soy: yo pienso, así lo experimento de una manera que no me consiente duda, ni incertidumbre; luego soy, es decir, ese sentimiento de mi pensamiento me hace sabedor de mi existencia.»

. Así se explica cómo Descartes no presentaba su principio cual un mero entimema, cual un raciocinio comun; sino como la consignacion de un hecho que se le ofrecia el primero en el órden de los hechos; y cuando del pensamiento inferia la existencia, no era con una deduccion propiamente dicha, sino como un hecho comprendido en otro, expresado por otro, ó mejor diremos, identificado con él.

He dicho identificado, porque en realidad es así en concepto de Descartes; y esto acaba de confirmar lo que he asentado anteriormente, que el filósofo no presentaba un raciocinio, sino que consignaba un hecho. Sabido es que, segun él, la esencia del espíritu

es el mismo pensamiento, de suerte que así como otras escuelas filosóficas distinguen entre la substancia y su acto, considerando al espíritu en la primera clase y al pensamiento en la segunda, Descartes sostenia que no habia distincion alguna entre el espíritu y el pensamiento, que era una misma cosa: que el pensamiento constituia la esencia del alma. «Aunque un atributo, dice, sea suficiente para hacernos conocer la substancia, hay sin embargo en cada una de ellas, uno que constituye su naturaleza y esencia, y del cual dependen todos los demás. La extension en longitud, latitud y profundidad, constituye la esencia de la substancia corpórea; y el pensamiento constituye la naturaleza de la substancia que piensa» (Descartes, Principios de la filosofía, ª parte). De esto se infiere que Descartes al asentar el principio «yo pienso, luego existo;» no hacía mas que consignar un hecho atestiguado por el sentido íntimo; y tan simple le consideraba, tan único por decirlo así, que en el desarrollo de su sistema, identificó el pensamiento con el alma, y la esencia de esta con su misma existencia. Sintió el pensamiento, y dijo: «este pensamiento es el alma; soy yo.» No trato de apreciar ahora el valor de esta doctrina, y sí tan solo de explicar en qué consiste (XVII).

CAPÍTULO XVIII.

MAS SOBRE EL PRINCIPIO DE DESCARTES. SU MÉTODO.

. Descartes al anunciar y explicar su principio, no siempre se expresó con la debida exactitud, lo cual dió motivo á que se interpretasen mal sus palabras. Al paso que señalaba la conciencia del propio pensamiento y de la existencia, como la basa sobre la cual debian estribar todos los conocimientos, empleaba términos de los cuales se podia inferir que no solo queria consignar un hecho, sino que intentaba presentar un verdadero raciocinio. Sin embargo, leyendo con atencion sus palabras, y cotejándolas unas con otras, se ve que no era esta su idea; aunque tal vez no habria inconveniente en decir que no se daba exacta cuenta á sí propio de la diferencia que acabo de indicar, entre un raciocinio y la simple consignacion de un hecho; y que al concentrarse en sí mismo, no tuvo un conocimiento reflejo bastante claro del modo con que se apoyaba en su principio fundamental.

Para convencernos de esto, examinemos sus mismas palabras. «Mientras desechamos de esta manera todo aquello de que podemos dudar, y que hasta fingimos que es falso, suponemos fácilmente que no hay Dios, ni cielo, ni tierra, y que ni aun tenemos cuerpo, pero no alcanzamos á suponer que no existimos, mientras dudamos de la verdad de todas estas cosas; porque tenemos tanta repugnancia á concebir que lo que piensa no existe verdaderamente al mismo tiempo que piensa; que no obstante las suposiciones mas extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusion «yo pienso, luego soy» no sea verdadera, y por consiguiente la primera y la mas cierta que se presenta al que conduce sus pensamientos con órden.» (Descartes, Principios de la filosofía, P. . § y .).

En este pasaje nos encontramos con un verdadero silogismo: «Lo que piensa existe; yo pienso, luego existo.» «Tenemos, dice Descartes, tanta repugnancia á concebir, que lo que piensa no existe mientras piensa,» lo que equivale á decir: «Lo que piensa existe;» esto en términos escolásticos, se llama establecer la mayor; luego continúa que «no obstante las suposiciones mas extravagantes, no podemos dejar de creer que esta conclusion «yo pienso, luego soy» sea verdadera;» lo que equivale á poner la menor y la consecuencia del silogismo. Se conoce que Descartes estaba algo preocupado con la idea de querer probar, al mismo tiempo que trataba de consignar. Este era el prurito general de su época; y aun los mas ardientes reformadores se preservan con mucha dificultad de la atmósfera que los rodea. En todo el curso de sus meditaciones se encuentra este mismo espíritu, bien que enlazado admirablemente con el de observacion.

Pero al través de esas explicaciones oscuras ó ambiguas, ¿qué es lo que se descubre? ¿cuál es el pensamiento que se halla en el fondo del sistema de Descartes, prescindiendo

de sí él se daba ó nó á sí mismo exacta cuenta de lo que experimentaba? Hélo aquí. «Yo por un esfuerzo de mi espíritu, puedo dudar de la verdad de todo; pero este esfuerzo tiene un límite en mí mismo. Cuando la atencion se convierte sobre mí, sobre la conciencia de mis actos interiores, sobre mi existencia, la duda se detiene, no puede llegar á tal punto, encuentra una tal repugnancia, que las suposiciones mas extravagantes no alcanzan á vencer.» Esto es lo que indican sus mismas palabras, mas al consignar este hecho se eleva á una proposicion general, muy verdadera sin duda, saca una consecuencia, muy legítima tambien; pero que para nada eran necesarias en el caso presente, y que ó explicaban mal su misma opinion ó la hacian vacilar.

. Si bien se observa, no hacia mas Descartes en este punto, que lo que hacen todos los filósofos; y por mas extraño que pueda parecer, no estaba en desacuerdo con los gefes de la escuela metafísica diametralmenle opuesta: la de Locke y Condillac. En efecto: que el hombre al querer examinar el orígen de sus conocimientos, y los principios en que estriba su certeza, se encuentra con el hecho de la conciencia de sus actos internos, que esta conciencia produce una certeza firmísima, y que nada podemos concebir mas cierto para nosotros que ella, es un hecho en que están de acuerdo todos los ideólogos, y que todos asientan, bien que con diferentes palabras. Cuanto mas se medita sobre estas materias, mas se descubre en ellas la realizacion de un principio confirmado por la razon y la experiencia, de que muchas verdades no son nuevas, sino presentadas de una manera nueva; que muchos sistemas no son nuevos, sino formulados de una manera nueva.

. La misma duda universal de Descartes, cuerdamente entendida, es practicada por todo filósofo; con lo cual se ve que las bases de su sistema, combatidas por muchos, son en el fondo adoptadas por todos. ¿En qué consiste el método de Descartes? todo se reduce á dos pasos: .º Quiero dudar de todo. .º Cuando quiero dudar de mí mismo no puedo.

Examinemos estos dos pasos, y veremos que con Descartes los da todo filósofo.

¿Por qué Descartes quiere dudar de todo? Porque se propone examinar el orígen y la certeza de sus conocimientos; quiere llamar á exámen todo su saber, y por lo mismo no puede empezar suponiendo nada verdadero. Si supone algo, ya no examinará el orígen y los motivos de la certeza de todo; pues exceptúa aquello que supone verdadero. Le es preciso no suponer, como tal, nada; antes por el contrario suponer que no sabe nada de nada; sin esto no puede decir que examina los fundamentos de todo. Ò no hay tal cuestion filosófica, que sin embargo se la encuentra en todos los libros de filosofía, ó es necesario emplear el método de Descartes.

¿Pero en qué consiste esta duda? Racionalmente hablando ¿puede ser una duda real y verdadera? Nó: esto es imposible, absolutamente imposible. El hombre, por ser filósofo,

no alcanza á destruir su naturaleza: y la naturaleza se opone invenciblemente á esta duda, tomada en el sentido riguroso.

. ¿Qué es pues esta duda? Nada mas que una suposicion, una ficcion, suposicion y ficcion que hacemos á cada paso en todas las ciencias, y que en realidad no es mas que la no atencion á un convencimiento que abrigamos. Esta duda se la emplea para descubrir la primera verdad en que estriba nuestro entendimiento; á cuyo fin basta que la duda sea ficticia; no hay ninguna necesidad de que sea positiva; porque es evidente, que lo mismo se logra dudando efectivamente de todo, no admitiendo absolutamente nada, que diciendo: «si supongo que no tengo por cierto nada, que no sé nada, que no admito nada.» Un ejemplo aclarará esta explicacion hasta la última evidencia. Quien conozca los rudimentos de geometría sabrá que en un triángulo al mayor lado se opone el mayor ángulo, y está absolutamente cierto de la verdad del teorema: pero si se propone dar á otro la demostracion, ó repetírsela á sí propio, prescinde de dicha certeza, procede como si no la tuviera, para manifestar que se la puede fundar en algo.

En todos los estudios ejecutamos á cada paso esto mismo. Son vulgares las expresiones: «esto es así, es evidente; pero supongamos que no lo sea; ¿qué resultará?» «Esta demostracion es concluyente, pero prescindamos de ella, supongamos que no la tenemos, ¿cómo podriamos demostrar lo que deseamos?» Los argumentos ad absurdum tan en uso en todas las ciencias, y muy particularmente en las matemáticas, estriban no solo en prescindir de lo que conocemos, sino en suponer una cosa directamente contraria á lo que conocemos. «Si la línea A, dice á cada paso el geómetra, no es igual á la B, será mayor ó menor; supongamos que es mayor: etc. etc.» Por manera que para la investigacion de la verdad prescindimos frecuentemente de lo que sabemos, y hasta suponemos lo contrario de lo que sabemos. Aplíquese este sistema á la investigacion del principio fundamental de nuestros conocimientos y resultará la duda universal de Descartes, en el único sentido que puede ser admisible en el tribunal de la razon, y posible á la humana naturaleza.

Es probable que el ilustre filósofo la entendia en el mismo sentido, si bien es menester confesar que sus palabras son ambiguas. No se concibe qué objeto podia proponerse en entenderlas de diferente modo, supuesto que no trataba de otra cosa que de allanar el camino á la investigacion de la verdad. Con su manera de expresarse dió lugar á disputas, que con alguna mayor claridad se habrian evitado.

Así como Descartes no se explicaba con la claridad suficiente, sus adversarios no le estrechaban quizás con toda la precision y nervio que podian. En mi concepto, para resolver la cuestion bastaba dirigirle esta pregunta: «¿Entendeis que al comenzar las investigaciones filosóficas, haya de haber un momento en que real y efectivamente

dudemos de todo; ó juzgais bastante el prescindir de la certeza, suponiendo que no la tenemos, como se hace con frecuencia en todos los estudios?»

. Descartes se encontró en el caso de todos los reformadores. Están dominados de una idea; y la expresan tan fuertemente, que al parecer no consienten otra á su lado. Todo en su lenguaje es absoluto, exclusivo. Preven la lucha que habrán de sostener, quizás la experimentan ya; y así concentran toda su fuerza en la idea cuyo triunfo se proponen, y llegan á perder de vista todo lo que no es ella. No se puede inferir que el reformador no tenga otras que modifiquen notablemente la principal; mas para hacer frente á sus adversarios que le dicen: «esto es absolutamente falso,» él dice: «esto es verdadero absolutamente.» La historia y la experiencia nos presentan innumerables ejemplos de estas exageraciones.

La idea dominante de Descartes era arruinar la filosofía que á la sazon reinaba en las escuelas; y daba el impulso tan fuerte que hacia temblar el mundo. Véase cómo expresaba su desden para con muchos que se apellidan filósofos. «La experiencia enseña, que los que hacen profesion de filósofos, son frecuentemente menos sabios y razonables que otros que no se han aplicado nunca á este estudio.» (Prefacio de los Principios de filosofía).

. La segunda parte del método de Descartes, consiste en tomar el pensamiento propio por punto de partida, estableciendo que al esforzarse el hombre por dudar de todo, encuentra un límite en la conciencia de su pensamiento, de su existencia. Es evidente, que este es el fenómeno que naturalmente resta inmóvil en la mente del observador, despues de haber procurado dudar de todo. Al menos no podrá dudar de que duda; y por consiguiente de su pensamiento; siendo de notar que este es un argumento que se ha hecho siempre á los escépticos, lo que equivalia á emplear el método de Descartes, esto es, á consignar como un fenómeno innegable una certeza superior á todas las extravagancias: la conciencia de sí mismo.

Cuando Descartes decia «yo pienso» entendia por esta palabra todo acto interno, todo fenómeno presente al alma inmediatamente; no hablaba del pensamiento tomado en un sentido puramente intelectual, sino que comprendia todo aquello de que tenemos conciencia inmediata. «Por la palabra pensar, dice, entiendo todo aquello que se hace en nosotros, de tal suerte, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; así es que aquí el pensar no significa tan solo entender, querer, imaginar, sino tambien sentir. Porque si digo que veo ó que ando, y de ahí infiero que existo, si entiendo hablar de la accion que se hace con mis ojos ó mis piernas, esta conclusion no es tan infalible, que no ofrezca algun motivo de duda, ya que puede suceder que yo crea ver ó andar sin que abra los ojos, ni me mueva de mi sitio; pues que esto me acontece cuando duermo, y quizás podria acontecer lo mismo si yo no tuviese cuerpo; pero si entiendo hablar

únicamente de la accion de mi pensamiento ó del sentimiento, es decir, del conocimiento que hay en mí, por el cual me parece que veo ó ando, esta conclusion es verdadera tan absolutamente que no me es posible dudar de ella, á causa de que se refiere al alma, única que tiene la facultad de sentir ó bien de pensar, de cualquier modo que esto sea.»(Principios de filosofía, .ª parte, §).

. Este pasaje manifiesta bien claro las ideas de Descartes; lo arruinaba todo con la duda, pero habia una cosa que resistía á todos los esfuerzos: la conciencia de sí mismo. Y esta conciencia la tomaba él como punto de apoyo, sobre el cual y con toda certeza, pudiera levantar de nuevo el edificio de las ciencias, Locke y Condillac no han hecho otra cosa: han seguido un camino muy diferente del de Descartes: pero el punto de partida ha sido el mismo. Oigamos á Locke. «En primer lugar examinaré cuál es el orígen de las ideas, nociones, ó como se las quiera llamar, que el hombre percibe en su alma, y que su propio sentimiento le hace descubrir en ella.» (Ensayo sobre el entendimiento humano. Prólogo.) «Pues que el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y raciocinios que sus propias ideas, las cuales son la única cosa que el contempla ó que puede contemplar, es evidente que nuestro conocimiento se funda todo entero sobre nuestras ideas.» (Ibid. lib. , cap.). «Sea que nos remontemos hasta los cielos, por hablar metafóricamente, dice Condillac, sea que descendamos á los abismos, no salimos de nosotros, y jamás percibimos otra cosa que nuestro propio pensamiento.» (Ensayo sobre el orígen de los conocimientos humanos. Cap.).

. Todos los trabajos ideológicos comienzan pues por la consignacion del hecho de la conciencia de nuestras ideas; y no puede ser de otro modo con respecto á su certeza. El hombre al trastornarlo todo, al arruinarlo todo, al anonadarlo todo, se encuentra consigo mismo, que es quien trastorna, arruina y anonada. Cuando haya llegado á dudar de la existencia de Dios, del mundo, de sus semejantes, de su cuerpo, en medio de aquella inmensa soledad se encuentra todavía á sí mismo. El esfuerzo por anonadarse á sus propios ojos, solo sirve para hacerle mas visible: es una sombra que no muere con ningun golpe, y que por cada herida que se le abre, despide nuevos torrentes de luz. Si duda que siente, siente al menos que duda; si duda de esta duda, siente que duda de la misma duda; por manera que en dudando de los actos directos entra en una serie interminable de actos reflejos que se encadenan por necesidad unos con otros, y se desenvuelven á la vista interior como los pliegues de un lienzo sin fin (XVIII).

CAPÍTULO XIX.

LO QUE VALE EL PRINCIPIO: YO PIENSO.

SU ANÁLISIS.

. El principio de Descartes considerado como un entimema, ya hemos visto que no puede aspirar al título de fundamental. En todo raciocinio hay premisas y consecuencia, y para que sea concluyente son necesarias la verdad de las primeras y la legitimidad de la segunda. Decir que un raciocinio puede ser principio fundamental, es una contradiccion manifiesta.

Pero si tomamos el principio de Descartes en el sentido explicado anteriormente, esto es, nó como un raciocinio sino como la consignacion de un hecho, la contradiccion cesa; y es cuestion digna de examinarse la de si merece ó nó el título de principio fundamental y de qué manera. En los capítulos anteriores se ha esclarecido ya en parte esta materia, pero nó hasta tal punto que se la pueda dar por suficientemente dilucidada: mas bien se han presentado reflexiones preliminares para aclarar el estado de la cuestion que no se la ha resuelto cumplidamente.

. La proposicion «yo pienso» no expresa, como se ha notado ya, el solo pensamiento propiamente dicho; abraza los actos de la voluntad, los sentimientos, las sensaciones, los actos é impresiones de todas clases que se realizan en nuestro interior, comprende todos los fenómenos que presentes á nuestro espíritu con presencia inmediata, nos son atestiguados por el sentido íntimo ó por la conciencia.

Nada que distinga entre las varias clases de actos ó impresiones puede servirnos de principio fundamental; la distincion supone el análisis, y el análisis no existe sin reflexion. No se reflexiona sin reglas y sin objeto conocidos ya: por consiguiente admitir clasificaciones en el primer principio, es despojarle de su carácter, es contradecirse.

. Conviene no confundir lo expresado por la proposicion «yo pienso» con la proposicion misma; el fondo y la forma son aquí cosas muy diferentes; pudiendo la naturaleza de esta hacer concebir ideas equivocadas sobre aquel. El fondo es un hecho simplicísimo; la forma es una combinacion lógica que encierra elementos muy heterogéneos. Esto necesita explicacion.

El hecho de conciencia considerado en sí mismo, prescinde de relaciones, no es nada mas que el mismo, no conduce á nada mas que á sí mismo, es la presencia del acto ó de la impresion, ó mas bien es el acto mismo, la impresion misma, que están presentes al espíritu. Nada de combinacion de ideas, nada de análisis de conceptos; cuando se llega á

esto último, se sale del terreno de la conciencia pura y se entra en las regiones objetivas de la actividad intelectual. Pero como el lenguaje es para expresar los productos de esa actividad; como no está vaciado, por decirlo así, en el molde de la conciencia pura sino en el del entendimiento, nos es imposible hablar sin alguna combinacion lógica ó ideal. Si quisiéramos encontrar una expresion de la conciencia pura sin mezcla de elementos intelectuales, deberíamos buscarla, nó en el lenguaje, sino en el signo natural del dolor ó de la alegria ó de una pasion cualquiera; solo en este caso se expresa con espontaneidad y sin combinaciones de elementos ajenos, que pasa algo en nuestro espíritu, que tenemos conciencia de alguna cosa; pero desde el momento en que hablamos, expresamos algo mas que la conciencia pura; el verbo externo indica el interno, producto de la actividad intelectual, concepto de ella, que envuelve ya un sujeto y un objeto, y que por tanto se halla ya en una region muy superior á la de la conciencia pura.

. Para demostrar la verdad de lo que acabo de decir, examinemos la expresion «yo pienso.» Esta es una verdadera proposicion que sin alterarse en lo mas mínimo, puede presentarse bajo una forma rigurosamente lógica: «yo soy pensante.» Aquí encontramos sujeto, predicado y cópula. El sujeto es el yo, es decir que nos hallamos ya con la idea de un ser, sujeto de actos é impresiones, posesor de una actividad significada en el predicado; ese yo, pues, se nos ofrece como algo muy superior al órden de la conciencia pura, es nada menos que la idea de substancia. Analicemos mas detenidamente lo que en él se encierra.

Tenemos en primer lugar la unidad de conciencia; el yo carece de sentido, si no significa algo que es uno é idéntico, á pesar de la pluralidad y diversidad que en él se realizan. La unidad experimental de conciencia trae consigo por consecuencia precisa la unidad del ser que la experimenta. Este ser es el sujeto en que se realizan las variaciones, sin lo cual no su podria decir: yo. Tenemos pues, que en una expresion tan simple están envueltas las ideas de unidad y de su relacion á la pluralidad, de substancia, y de su relacion á los accidentes; es decir que la idea del yo, bien que expresiva de una unidad simplicísima, es compuesta bajo el aspecto lógico, encerrando varias cosas del órden ideal, y que no se hallan en la conciencia pura. La idea del yo propiamente dicha, aunque comun en cierto modo á todos los hombres, es en sí misma altamente filosófica, por encerrar una combinacion de elementos que pertenecen al órden intelectual puro.

. El predicado pensante es la expresion de una idea general, comprensiva, no solo de todo pensamiento, sino tambien de todo fenómeno que afecta inmediatamente al espíritu. Estos fenómenos considerados en lo que tienen de comun, bajo la idea general de presentes al espíritu, vienen significados en la palabra pensante.

La relacion del predicado con el sujeto, ó la conveniencia de pensante al yo, expresa tambien un análisis digno de atencion. Por el pronto se echa de ver una descomposicion

del concepto del yo en dos ideas: la de sujeto de varias modificaciones, y la de pensante; sin esto la proposicion carece de sentido, ó mejor, su expresion se hace imposible. La idea de sujeto, envuelve las de unidad y de substancia; y la de pensante encierra la de actividad ó bien la de pasividad (permítaseme la expresion) acompañada de conciencia.

. Para que la proposicion sea posible, es preciso suponer que la descomposicion de las ideas ha comenzado en algun punto: es decir, que ó en la del yo hemos encontrado la de pensante, ó en esta última la del yo. Colocándonos en el yo, prescindiendo de pensante, nos encontramos con la idea de sujeto ó de substancia en general, donde por mas que cavilemos no alcanzaremos á descubrir la de pensante. El yo en sí, no se nos manifiesta, le conocemos por el pensamiento, y por tanto en este debemos fijar el punto de partida, y nó en aquel; de lo que se infiere que en dicha proposicion, lo primitivamente conocido, es mas bien el predicado que el sujeto; y que de los dos conceptos, el del sujeto tiene mas bien el carácter de contenido que el de continente.

En efecto: el yo nace, digámoslo así, para sí mismo, con la presencia del pensamiento; si la actividad intelectual se concentra para buscar su primer apoyo, se encuentra nó con el yo puro, sino con sus actos; es decir, con su pensamiento. Este último es por consiguiente el objeto primitivo de la actividad intelectual reflexiva; este es su primer elemento de combinacion, su primer dato para la resolucion del problema. Fijando la vista en este elemento, descubre una unidad en medio de la pluralidad, descubre un ser que continúa el mismo en medio del flujo y reflujo de los fenómenos de la conciencia: esta identidad se la atestigua de una manera irresistible la conciencia misma. La idea del yo pues está sacada del pensamiento, y por consiguiente mas bien nace el sujeto del predicado que nó el predicado del sujeto.

. El pensamiento de donde se saca la idea del yo, no es el pensamiento en general, sino realizado, existente en nosotros mismos. Pero esta realidad es infecunda, si no se ofrece al espíritu bajo una idea general; porque es evidente que el yo no sale de un acto solo, pues que es la unidad sujeto de la pluralidad. Para llegar á la idea del yo necesitamos la unidad de conciencia, y esta no la conocemos sino en cuanto la tenemos experimentada, es decir, en cuanto percibimos la relacion de lo uno á lo múltiplo, de un sujeto á sus modificaciones.

Tanta elaboracion es necesaria para producir una expresion tan sencilla como «yo pienso;» por donde se echa de ver con cuánta razon he distinguido entre el fondo y la forma, y cuán inconsideradamente proceden los que confunden cosas tan diversas. Así, y por falta del debido análisis, se dan en la filosofía saltos inmensos pasando de un órden á otro, confundiendo las ideas y embrollando las cuestiones.

. Para dilucidar completamente la materia examinaré las relaciones de la existencia con el pensamiento; exámen que será muy fácil teniendo presentes las observaciones anteriores.

Es cierto que concebimos la existencia anterior al pensamiento: nada puede pensar sin existir, la existencia es para el pensamiento una condicion indispensable; pensar y no existir, es una contradiccion manifiesta. Pero lo que se ofrece primitivamente á nuestro espíritu, no es la existencia sino el pensamiento; y este nó en abstracto, sino determinado, experimental, empírico como se dice ahora. La idea de existencia es general, comprende á todo ser, y la conciencia no puede comenzar por ella; ora lleguemos á esta idea por abstraccion, ora sea una forma preexistente en nuestro espíritu, no es lo primero que se nos ocurre; ó para hablar con mas exactitud, no es el último punto que encontramos al seguir con movimiento retrógrado el hilo de nuestros conocimientos para descubrir su punto de partida. Este es la conciencia, que despues de objetivada, y habiendo sufrido el análisis del concepto que ofrece, nos presenta la idea de existencia como contenido en ella.

Se infiere de esto, que el luego existo, no es rigurosamente hablando una consecuencia del «yo pienso,» sino la intuicion de la idea de existencia en la de pensamiento. Hay aquí dos proposiciones per se notæ como dicen los escolásticos; una general: «lo pensante es existente;» otra particular; «yo pensante, soy existente.» La primera pertenece al órden puramente ideal, es de evidencia intrínseca, independientemente de toda conciencia particular; la segunda participa de los dos órdenes; real é ideal; real, en cuanto encierra el hecho particular de la conciencia; ideal, en cuanto incluye una combinacion de la idea general de la existencia con el hecho particular: pues solo así es concebible la union del predicado con el sujeto.

. Ahora será sumamente fácil resolver todas las cuestiones que se agitan en las escuelas.

Primera cuestion. ¿El principio «yo pienso» depende de otro? Debe responderse con distincion: si se entiende por este principio el simple hecho de la conciencia, es evidente que nó. Para nuestro entendimiento, no hay nada anterior á nosotros; todo lo que conocemos, en cuanto conocido por nosotros, supone nuestra conciencia; si la suprimimos, lo destruimos todo; y si ensayamos el destruirlo todo, ella permanece indestructible: no depende pues de nada, no presupone nada.

Si por el principio «yo pienso» se entiende una proposicion, en tal caso no puede haber dimanado sino de un raciocinio, ó mas bien de un análisis: y así no puede ser el principio fundamental de nuestros conocimientos.

. Segunda cuestion. Faltando los demás principios, ¿falta tambien el presente? Aplíquese la misma distincion: como simple hecho, nó; como proposicion, sí. Niéguese todo, incluso el principio de contradiccion, la conciencia subsiste. Pero negado el principio de contradiccion, queda destruida toda proposicion; toda combinacion es absurda; el análisis, la relacion del predicado con el sujeto, son palabras vacías de sentido.

. Tercera cuestion. Admitido el principio «yo pienso», ¿puede ser conducido á la verdad al menos indirectamente, quien niegue los demás? Es menester distinguir: ó se trata de reducirle por raciocinio ó por observacion; es decir, ó se le quiere combatir con argumentos ó se trata de llamarle la atencion sobre sí propio, como se hace con un hombre distraido ó con uno que padece enagenacion mental. Lo segundo se puede hacer; lo primero nó. Quien niega todos los principios incluso el de contradiccion, hace imposible todo raciocinio; en vano pues se discurre contra él. Ensayémoslo.

Tú piensas, se le dirá; al menos así lo afirmas cuando admites el principio «yo pienso.»

Es verdad.

Luego debes admitir tambien el principio de contradiccion.

¿Por qué?

Porque de otro modo podrias pensar y no pensar á un mismo tiempo.

No hay inconveniente.

Pero entonces destruyes tu pensamiento....

¿Por qué?

¿Piensas? ¿no es verdad?

Cierto.

Segun tú mismo, es posible que no pienses al mismo tiempo.

Estamos conformes.

Luego destruyes tu pensamiento: porque cuando no piensas se destruye el «yo pienso;» y como todo esto es simultáneo, resulta que destruyes tu propio pensamiento.

Nada de eso: lo que hay en el argumento que se me objeta es que se supone verdadero lo que yo niego; incurriéndose en el sofisma que los dialécticos llaman peticion de principio. En efecto, por lo mismo que niego el principio de contradiccion, no admito que el no ser destruya al ser, ni el ser al no ser; y por consiguiente, que el no pienso pueda destruir el yo pienso. Cuando se me arguye en este sentido, se supone lo mismo que se busca; se me ataca por principios que yo no reconozco. En vuestro sistema, en que el ser destruye al no ser y vice-versa, es cierto que el pensar y el no pensar son incompatibles; pero en mis principios el caso es muy sencillo, como segun ellos no es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo, cuando no pienso no dejo de pensar.

Este lenguaje es absurdo, pero consecuente: negado el principio, la deduccion es necesaria; y si se le replica que en tal caso no puede ni hacer el raciocinio que se acaba de oir, podrá él contestar, que tampoco pueden raciocinar los adversarios; ó que si se quiere, no halla inconveniente en que se raciocine y no se raciocine.

No hay otro medio de reducir á un hombre extraviado de esta manera que el de la observacion; se ha salido de la razon y por tanto es imposible volverle á ella por medio de ella misma. Las observaciones que se le dirigen han de ser mas bien un llamamiento, una especie de grito para despertar la razon, que nó una combinacion para reconstruirla; es un hombre dormido ó desvanecido á quien se llama y se toca para volverle en sí, nó un adversario con quien se disputa (XIX).

CAPÍTULO XX.

VERDADERO SENTIDO DEL PRINCIPIO DE CONTRADICCION.

OPINION DE KANT.

. Antes de examinar el valor del principio de contradiccion como punto de apoyo de todo conocimiento, será bien fijar con exactitud su verdadero sentido. Esto me obliga á entrar en algunas consideraciones sobre una opinion de Kant manifestada en su Crítica de la razon pura, á propósito de la forma con que el principio de contradiccion ha sido enunciado hasta el presente en todas las escuelas filosóficas. Conviene el metafísico aleman en que sea cual fuere la materia de nuestro conocimiento y de cualquier modo que se le refiera el objeto, es condicion general aunque puramente negativa, de todos nuestros juicios, el que no se contradigan mutuamente; de otro modo, aun sin órden al objeto, no son nada en sí mismos. Asentada esta doctrina advierte que se llama principio de contradiccion el siguiente: «un predicado que repugna á una cosa no le conviene;» observando en seguida que este es un criterio universal de toda verdad, aunque puramente negativo; mas que por lo mismo pertenece exclusivamente á la lógica, pues que vale para los conocimientos puramente como conocimientos en general, sin relacion á su objeto, y declara que la contradiccion los hace desaparecer completamente. «Hay sin embargo, continúa, una fórmula de este célebre principio puramente formal y desprovisto de contenido, fórmula que encierra una síntesis confundida mal á propósito con el principio mismo, y sin la menor necesidad. Héla aquí; es imposible que una cosa sea y no sea á un mismo tiempo. A mas de que la certeza apodíctica ha sido añadida inútilmente aquí (por la palabra imposible), certeza que debe de sí misma estar comprendida en la proposicion, este juicio se halla además afectado por la condicion del tiempo y significa en algun modo lo siguiente: una cosa = A, que es alguna cosa = B, no puede al mismo tiempo ser no B; pero puede muy bien ser sucesivamente lo uno y lo otro (B y no B). Por ejemplo, un hombre que es jóven no puede ser viejo á un mismo tiempo; pero este mismo hombre puede muy bien ser jóven en un tiempo y ser viejo ó no ser jóven en otro; es así que el principio de contradiccion, como principio puramente lógico, no debe restringir su significado á relaciones de tiempo; luego esta fórmula es del todo contraria al objeto del principio mismo. La equivocacion nace de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de ella; y en seguida se une á este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradiccion con el sujeto sino únicamente con su predicado que le está unido sintéticamente; contradiccion que ni aun tiene lugar sino en cuanto el primer predicado y el segundo son puestos al mismo tiempo. Si digo, un hombre que es ignorante no es instruido, la condicion al mismo tiempo debe estar expresada, porque el que es ignorante en un tiempo puede muy bien ser instruido en otro. Pero si digo, ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el concepto del

sujeto, en cuyo caso la proposicion negativa dimana inmediatamente de la proposicion contradictoria, sin que la condicion al mismo tiempo deba intervenir. Por esta razon he cambiado mas arriba la fórmula del principio de contradiccion, de manera que por ella fuese explicada claramente la naturaleza de una proposicion analítica.» (Lógica trascendental, libro .º cap. .º seccion .ª).

. El lector no comprenderá bien el sentido de este pasaje, ya de suyo no muy claro, si no sabe lo que Kant entiende por proposiciones analíticas y sintéticas; lo explicaré. En todos los juicios afirmativos la relacion de un predicado con un sujeto es posible de dos maneras: ó el predicado pertenece al sujeto como contenido en él, ó le es completamente extraño, aunque en realidad esté ligado con él mismo. En el primer caso, el juicio es analítico, en el segundo sintético. Los juicios analíticos afirmativos son aquellos en que la union del predicado con el sujeto es concebida por identidad; al contrario se llaman sintéticos aquellos en que dicha union está concebida sin identidad. Kant aclara su idea con los ejemplos siguientes. «Cuando digo todos los cuerpos son extensos, este es un juicio analítico, pues no necesito salir del concepto de cuerpo para encontrarle unida la extension; me basta descomponerle, es decir, que es suficiente el tener conciencia de la diversidad que pensamos siempre en este concepto, para encontrar en él el predicado de que se trata. Este es pues un juicio analítico. Al contrario, cuando digo, todos los cuerpos son pesados, aquí el predicado es una cosa del todo diferente de lo que pienso en general por el simple concepto de cuerpo: la union pues de semejante predicado da un juicio sintético.» (Crítica de la razon pura. Introduccion §).

Échase de ver fácilmente la razon de la nueva nomenclatura empleada por el filósofo aleman. Llama analíticos á los juicios en que basta descomponer el sujeto para encontrar en él el predicado, sin necesidad de añadirle nada que no estuviese ya pensado en el concepto mismo del sujeto, á lo menos oscuramente; y apellida sintéticos ó de composicion, aquellos en que es preciso añadir algo al concepto del sujeto, pues que el predicado no se encuentra en este concepto por mas que se le descomponga.

. Esta division de juicios en analíticos y sintéticos es muy nombrada en la filosofía moderna, sobre todo entre los alemanes; y de seguro no falta quien se imagina que este es un descubrimiento del autor de la Crítica de la razon pura; la misma novedad del nombre puede dar orígen á la equivocacion. Sin embargo, en todos los autores escolásticos que olvidados y cubiertos de polvo yacen ahora en el fondo de las bibliotecas, se habla de juicios analíticos y sintéticos; bien que nó con estos nombres. Se decia que los juicios eran de dos especies: unos en que el predicado estaba contenido en la idea del sujeto y otros en que nó; á las proposiciones que expresaban los juicios de la primera clase se las llamaba per se notæ ó conocidas por sí mismas, á causa de que entendida la significacion de los términos se veia que el predicado estaba contenido en la idea ó en el concepto del sujeto. Se les daba tambien el nombre de primeros

principios, y á la percepcion de ellos se la llamaba inteligencia, intellectus, distinguiéndola de la razon en cuanto esta versaba sobre los conocimientos de evidencia mediata ó de raciocinio.

Véase si dejan algo que desear ni en claridad ni en precision, los siguientes textos de Santo Tomás. «Una proposicion es conocida por sí, per se nota, cuando el predicado está incluido en la razon del sujeto, como el hombre es animal; pues que animal es de la esencia del hombre. Si pues todos conocen lo que es el sujeto y el predicado, la proposicion será conocida por sí, para todos; como se ve en los primeros principios de las demostraciones cuyos términos son cosas comunes que nadie ignora, como ser y no ser; todo y parte y otras semejantes.» (.ª Parte. Cuest. . art. .º)

«Cualquiera proposicion cuyo predicado es de la esencia del sujeto, es conocida por sí, bien que puede suceder que no lo sea para quien ignore lo que significa la definicion del sujeto: así esta proposicion, «el hombre es racional,» es de su naturaleza conocida por sí; pues quien dice hombre dice racional.» (.ª .ª Cuest. . Art.).

. Por estos ejemplos, y otros muchos que seria fácil aducir, se ve que la distincion entre los juicios analíticos y sintéticos era vulgar en las escuelas muchos siglos antes de Kant. Los analíticos eran todos los que se formaban por evidencia inmediata; y sintéticos, los que resultaban de evidencia mediata, ya fuese esta del órden puramente ideal, ya dependiese en algun modo de la experiencia. Se sabia muy bien que hay conceptos de sujeto en los cuales está pensado el predicado, á lo menos en confuso: y por esto se explicaba esta union ó identidad, diciendo que las proposiciones en que se enunciaba, eran per se notæ ex terminis. El predicado en los juicios analíticos está ya en el sujeto; nada se le añade segun Kant; solo se le explica; «Quien dice hombre dice racional;» así habla Santo Tomás: la idea es la misma que la del filósofo aleman.

. Pero volvamos al exámen de si debe ó nó mudarse la fórmula en que hasta ahora se ha expresado el principio de contradiccion.

La primera observacion de Kant se refiere á la palabra imposible por juzgarla añadida inútilmente, ya que la certeza apodíctica que se quiere expresar, debe estar comprendida en la misma proposicion. Kant formula el principio de esta manera: «un predicado que repugna á una cosa no le conviene.» ¿Qué se entiende por la palabra imposible? «posible é imposible absolutamente, se dice por la relacion de los términos: posible porque el predicado no repugna al sujeto; imposible, cuando el predicado repugna al sujeto;» así se expresa Santo Tomás (P. Cuest. . Art. .) y con él todas las escuelas; luego la imposibilidad es la repugnancia del predicado al sujeto, luego ser una cosa imposible es ser repugnante, luego emplea Kant el mismo lenguaje que reprende en los otros. La fórmula comun podria expresarse de esta manera: «que una cosa sea y no sea al mismo

tiempo, repugna; ó bien hay repugnancia entre el ser y el no ser; ó bien el ser excluye al no ser;» todo viene á parar á lo mismo, y nada mas expresa Kant cuando dice: un predicado que repugna á una cosa, no le conviene.

. Tratándose de un criterio universal, hay mas exactitud en la fórmula comun que en la de Kant. Esta ciñe el principio á la relacion de predicado y sujeto, y por consiguiente le encierra en el órden puramente ideal, no valiendo para el real sino por una especie de ampliacion. Esta ampliacion aunque muy legítima y muy fácil, no la necesita la fórmula comun: con decir, el ser excluye al no ser, abraza lo ideal y lo real, y presenta al entendimiento la imposibilidad, no solo de los juicios contradictorios, sino tambien de las cosas contradictorias.

Kant admite que este principio es la condicion sine qua non de la verdad de nuestros conocimientos, de manera que debemos tener cuidado de no ponernos jamás en contradiccion con él so pena de anonadar todo conocimiento. Hágase la prueba: á un hombre que no se haya ocupado á fondo de estas materias, aunque sepa muy bien lo que se entiende por predicado y sujeto, dénsele las dos fórmulas; ¿cuál de ellas se le presentará como mas fácil para todos los usos así en lo externo como en lo interno? es claro que no será la de Kant. Que una cosa no puede ser y no ser á un mismo tiempo, al instante se ve con toda generalidad, y se aplica el principio á todos los usos así en el órden real como en el ideal. Se trata de un objeto externo y se dice: esto no puede ser y no ser á un mismo tiempo; se trata de juicios contradictorios, de ideas que se excluyen, y se dice sin dificultad: esto no puede ser, porque es imposible que á un mismo tiempo una cosa sea y no sea. Pero no se ve con la misma facilidad y prontitud cómo se hace el tránsito del órden ideal al real, ó cómo pueden tener uso en el órden de los hechos las ideas puramente lógicas de sujeto y predicado. Luego la fórmula comun, á mas de ser igualmente exacta que la de Kant, es mas sencilla, mas inteligente, y mas fácilmente aplicable. ¿Pueden desearse calidades mejores para un criterio universal, para la condicion sine qua non de la verdad de nuestros conocimientos?

. Hasta aquí he dado por supuesto que la fórmula de Kant expresaba realmente el principio de contradiccion; pero esta suposicion es cuando menos inexacta. No cabe duda que seria una contradiccion el que un predicado que repugnase á un sujeto, le conviniese; y en este sentido se puede decir que el principio de contradiccion está de algun modo expresado en la fórmula de Kant. Mas esto no es suficiente: porque de lo contrario seria preciso decir que todo axioma expresa el principio de contradiccion, pues no es posible negar ningun axioma sin una contradiccion. La fórmula del principio debe expresar directamente la exclusion recíproca, la repugnancia entre el ser y el no ser; esto es lo que se quiere significar; jamás se ha entendido otra cosa por el principio de contradiccion. Kant en su nueva fórmula no expresa directamente esta exclusion: lo que expresa es, que cuando de la idea de un sujeto está excluido el predicado, este no le

conviene. Si bien se mira, lejos de que esta fórmula exprese el principio de contradiccion, es la famosa de los cartesianos: lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza. En substancia las dos fórmulas expresan lo mismo, y solo se distinguen por dos diferencias puramente accidentales: ª. en que la de Kant es mas concisa; .ª en que la de este filósofo es negativa y la de los cartesianos afirmativa.

. Kant viene á decir: «lo que está excluido de la idea clara y distinta de una cosa, se puede negar de ella.» Predicado que repugna á un sujeto, es lo mismo que lo que está excluido de la idea de una cosa; no le conviene, es lo mismo que se puede negar de él. Y como por otra parte es evidente que el principio de los cartesianos debe entenderse en ambos sentidos, afirmativo y negativo, pues que al decir que lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de la misma, entendian tambien que cuando una cosa estaba excluida, se podia negar; resulta que Kant dice lo mismo que ellos; así intentando corregir á todas las escuelas, ha incurrido en una equivocacion no muy á propósito para abonar su perspicacia.

Claro es que la misma fórmula de Kant implica esta otra: el predicado contenido en la idea de un sujeto, le conviene. Esta proposicion es tambien condicion sine qua non, de todos los juicios analíticos afirmativos: pues estos desaparecen, si no conviene al sujeto lo que está en su idea. En tal caso, no hay diferencia ni aun aparente entre la fórmula de Kant y la de los cartesianos; solo hay variedad en los términos: la proposicion es exactamente la misma. Por donde se echa de ver que antes de afirmar que en el punto mas claro y mas fundamental de los conocimientos humanos, se han expresado mal todas las escuelas, es necesario andar con mucho tiento: testigo la originalidad de la fórmula de Kant.

. No fué mas feliz el autor de la Crítica de la razon pura al censurar la condicion á un mismo tiempo, que se añade generalmente á la fórmula del principio de contradiccion. Ya que él se tomó la libertad de creer que ningun filósofo antes de él habia expresado de la manera conveniente este principio, permítaseme decir que él no entendió bien lo que querian significar los otros. No creo que con decir esto cometa una profanacion filosófica; si para ciertos hombres Kant es un oráculo, todos los filósofos juntos y la humanidad entera son tambien oráculos que deben ser oidos y respetados.

Segun el mismo Kant, el principio de contradiccion es condicion sine qua non de todos los conocimientos humanos. Si pues esta condicion ha de servir para su objeto, es necesario que se la exprese de un modo aplicable á todos los casos. Nuestros conocimientos no se componen únicamente de elementos necesarios, sino que admiten en buena parte ideas enlazadas con lo contingente; pues como hemos visto ya, las verdades puramente ideales no conducen á nada positivo si no se las hace descender al

terreno de la realidad. Los seres contingentes están sometidos á la condicion del tiempo; y todos los conocimientos que á ellos se refieren, deben contar siempre con esta condicion. Su existencia se limita á un determinado espacio de tiempo; y conforme á esta determinacion es preciso pensar y hablar de la misma. Aun las propiedades esenciales están afectadas en cierto modo por la condicion del tiempo; porque si bien prescinden de él, si se las considera en general, no es así cuando están realizadas, es decir, cuando dejan de ser una pura abstraccion y son una cosa positiva. Hé aquí pues la razon, y razon bien poderosa y profunda, de que todas las escuelas hayan juntado la condicion del tiempo con la fórmula del principio de contradiccion: razon bien profunda, repito, y que es extraño se escapase á la penetracion del filósofo aleman.

. La importancia de la materia reclama todavía ulteriores aclaraciones. Lo esencial en el princio de contradiccion, es la exclusion del ser por el no ser y del no ser por el ser. La fórmula debe expresar este hecho, esta verdad que se nos ofrece con evidencia inmediata y que es contemplada por el entendimiento con una intuicion clarísima que no consiente duda ni oscuridad de ninguna especie.

El verbo ser puede tomarse de dos maneras: sustantivamente, en cuanto significa la existencia, y copulativamente, en cuanto expresa la relacion de un predicado con un sujeto. Pedro es; aquí el verbo es significa la existencia de Pedro, y equivale á esta otra: Pedro existe. El triángulo equilátero es equiángulo; aquí el verbo es se toma copulativamente; pues no se afirma que exista ningun triángulo equilátero, y solo se establece la relacion de la igualdad de los ángulos con la igualdad de los lados, prescindiendo absolutamente de que existan unos ni otros.

El principio de contradiccion debe extenderse á los casos en que el verbo ser es copulativo y á los en que es sustantivo; porque cuando decimos que es imposible que una cosa sea y no sea, no hablamos únicamente del órden ideal ó de las relaciones entre predicados y sujetos, sino tambien del órden real: si no se refiriese á este último tendríamos que el mundo entero de las existencias estaria falto de la condicion indispensable para todo conocimiento sino tambien para todo ser en sí mismo, prescindiendo de que sea conocido y de que sea inteligente. ¿Qué fuera un ser real que pudiese ser y no ser? ¿qué significa una contradiccion realizada? luego el principio se ha de extender no solo al verbo ser como copulativo, sino tambien como sustantivo. Todas las existencias finitas, inclusa la nuestra, son medidas por una duracion sucesiva; luego si la fórmula del principio de contradiccion no ha de ser inaplicable á todo cuanto conocemos en el universo, ha de estar acompañado de la condicion del tiempo. De todas las cosas finitas que existen se ha verificado que no existian y de todas se podria verificar que no existiesen: de ninguna se afirmaria con verdad que su no existencia fuese imposible; esta imposibilidad nace de la existencia en un tiempo dado, y solo con respecto á este tiempo se la puede afirmar. Luego la condicion del tiempo es

absolutamente necesaria en la fórmula del principio de contradiccion, si esta fórmula ha de poder servirnos para lo existente, es decir, para lo que tienen de objeto real nuestros conocimientos.

. Veamos ahora lo que sucede en el órden puramente ideal, donde el verbo ser se toma copulativamente. Las proposiciones del órden puramente ideal son de dos clases: unas tienen por sujeto una idea genérica que con la union de la diferencia, puede pasar á una especie determinada; otras tienen por sujeto la misma especie, ó sea la idea genérica junto con la determinacion de la diferencia. La palabra ángulo expresa la idea genérica comprensiva de todos los ángulos, idea que unida con la diferencia correspondiente, puede constituir las especies de ángulo recto, agudo ú obtuso. Sucédenos á cada paso el modificar la idea genérica de varias maneras; y como en esto entra por necesidad una sucesion en que se nos representan distintos conceptos que todos tienen por base la idea genérica, resulta que consideramos á esta como un ser que sucesivamente se transforma. Para expresar esta sucesion puramente intelectual, empleamos la idea de tiempo; y hé aquí una de las razones que justifican el empleo de esta condicion aun en el órden puramente ideal. Así decimos: un ángulo no puede ser á un mismo tiempo recto y no recto; porque encontramos que la idea de ángulo puede estar sucesivamente determinada por la diferencia que le constituye recto y no recto; pero estas determinaciones no pueden coexistir ni aun en nuestro concepto, por cuya razon no afirmamos la imposibilidad absoluta de la union de la diferencia con el género, sino que la limitamos á la condicion de la simultaneidad.

En esta proposicion: un ángulo recto no puede ser obtuso; el sujeto no es la idea genérica sola, sino unida con la diferencia recto. En el concepto del sujeto formado de estas dos ideas, ángulo y recto, vemos la imposibilidad de que se les una la idea obtuso. Esto sin ninguna condicion de tiempo, y en este caso tampoco se la expresa. Se dice con frecuencia: un ángulo no puede ser al mismo tiempo recto y obtuso; pero jamás se dice el ángulo recto no puede á un mismo tiempo ser obtuso, sino absolutamente: el ángulo recto no puede ser obtuso.

. Observa Kant que la equivocacion dimana de que se comienza por separar el predicado de una cosa del concepto de esta cosa, y que en seguida se le junta á este mismo predicado su contrario, lo que no da jamás una contradiccion con el sujeto sino con el predicado que le está unido sintéticamente; contradiccion que no tiene lugar sino en cuanto el primero y el segundo predicado están puestos á un mismo tiempo. Esta observacion de Kant es en el fondo muy verdadera; pero adolece de dos defectos: el que se la presenta como original cuando no dice sino cosas muy sabidas; y el que se le emplea para combatir una equivocacion que no existe sino en la mente del filósofo que pretende quitarla á los demás. Las dos proposiciones analizadas en el párrafo anterior confirman lo que acabo de decir: el ángulo no puede ser recto y no recto. Aquí la

condicion del tiempo es necesaria porque la repugnancia no está entre el predicado y el sujeto sino entre los dos predicados. El ángulo puede ser recto ó no recto, con tal que esto se verifique en tiempos diferentes. El ángulo recto no puede ser obtuso; aquí la condicion del tiempo no debe ser expresada, porque entrando en el concepto del sujeto la idea recto, está enteramente excluida la de obtuso.

. Si el principio de contradiccion hubiese de servir únicamente para los juicios analíticos, esto es, para aquellos en que el predicado está contenido en la idea del sujeto, la condicion del tiempo no debiera ser expresada nunca; pero como este principio ha de guiarnos tambien para todos los demás juicios, se sigue que en la fórmula general no podia prescindirse de una condicion absolutamente indispensable en la mayor parte de los casos. En el estado actual de nuestro entendimiento, mientras nos hallamos en esta vida, el no prescindir del tiempo es la regla, el prescindir la excepcion: ¿y se queria que una fórmula general se refiriese solo á la excepcion y dejase en olvido la regla?

. No se concibe la razon que pudo mover á Kant á ilustrar esta materia con los ejemplos arriba citados. No cabe decir cosas mas comunes é inoportunas que las añadidas por este filósofo cuando ilustra la materia con algunos ejemplos. «Si digo, un hombre que es ignorante no es instruido, la condicion al mismo tiempo debe estar expresada; porque el que es ignorante en un tiempo, puedo muy bien ser instruido en otro.» Esto á mas de ser comun é inoportuno, es sobre manera inexacto. Si la proposicion fuese: un hombre no puede ser ignorante é instruido; entonces la condicion al mismo tiempo debiera añadirse, porque no dándose preferencia á ningun predicado con respecto al otro, se indicaria el motivo de la repugnancia, que es de predicado á predicado y no de predicado á sujeto. Pero en el ejemplo aducido por Kant, «el hombre que es ignorante no es instruido,» el sujeto no es solo hombre, sino hombre ignorante; el predicado instruido recae sobre el hombre modificado con el predicado ignorante; y por consiguiente la expresion del tiempo no es necesaria ni se la emplea en el lenguaje comun.

Hay mucha diferencia entro estas dos proposiciones: el hombre que es ignorante no es instruido; el hombre que es ignorante, no puede ser instruido. En la primera, la condicion del tiempo no debe estar expresada por las razones dichas: en la segunda sí, porque hablándose de la imposibilidad de un modo absoluto, se negaria al ignorante hasta la potencia de ser instruido.

. El otro ejemplo de Kant es el siguiente: «pero si digo, ningun hombre ignorante es instruido, la proposicion será analítica, porque el carácter de la ignorancia constituye ahora el concepto del sujeto y por tanto la proposicion negativa se deriva inmediatamente de la proposicion contradictoria sin que la condicion al mismo tiempo deba intervenir.» No se ve la razon porque establece Kant tanta diferencia entre estas dos proposiciones: un hombre que es ignorante no es instruido; ningun hombre

ignorante es instruido; en ambas el predicado no se refiere tan solo á hombre, sino á hombre ignorante, y tanto vale decir hombre que es ignorante, como hombre ignorante. Si pues la expresion del tiempo no es necesaria en la una, tampoco lo será en la otra.

Si la idea de ignorante afecta al sujeto mismo, el predicado está necesariamente excluido, porque las ideas de instruccion y de ignorancia, son contradictorias: entonces nos hallamos con la regla de los dialécticos de que en materias necesarias, la proposicion indefinida equivale á la universal.

De esta discusion resulta que la fórmula del principio de contradiccion debe ser conservada tal como está, y que no debe suprimirse la condicion del tiempo, porque de otro modo se inutilizaria la fórmula para muchísimos casos (XX).

CAPÍTULO XXI.

SI EL PRINCIPIO DE CONTRADICCION MERECE EL TÍTULO DE FUNDAMENTAL; Y EN QUÉ SENTIDO.

. Aclarado ya el verdadero sentido del principio de contradiccion, veamos si merece el título de fundamental, reuniendo todos los caractéres exigidos para esta dignidad científica. Estos son tres: primero, que no se apoye en otro principio. Segundo, que cayendo él, se arruinen todos los demás. Tercero, que permaneciendo él firme, pueda argüirse de una manera concluyente contra quien niegue los demás, reduciéndole á buen camino por demostracion, al menos indirecta.

. Para resolver cumplidamente todas las cuestiones que se refieren al principio de contradiccion, asentaré algunas proposiciones acompañándolas con la demostracion correspondiente.

PRIMERA PROPOSICION.

Si se niega el principio de contradiccion, se desploma toda certeza, toda verdad, todo conocimiento.

Demostracion. Si una cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo, podemos estar ciertos y no ciertos, conocer y no conocer, existir y no existir; la afirmacion puede estar junto con la negacion, las cosas contradictorias pueden hermanarse, las distintas identificarse, las idénticas distinguirse; la inteligencia es un caos en toda la extension de la palabra; la razon se trastorna, el lenguaje es absurdo, el sujeto y el objeto se chocan en medio de espantosas tinieblas, toda luz intelectual se ha extinguido para siempre. Todos los principios están envueltos en la ruina universal; y la misma conciencia vacilaria, si al hacer esta suposicion absurda no se hallase sostenida por la invencible mano de la naturaleza. Pero en medio de la absurda hipótesis, la conciencia que no desaparece porque no puede desaparecer, se siente arrastrada tambien por el violento torbellino que lo arroja todo á las tinieblas del caos; en vano se esfuerza por conservar sus ideas, todas desaparecen por la fuerza de la contradiccion; en vano hace brotar otras nuevas para sustituirlas á las que va perdiendo, desaparecen tambien; en vano busca objetos nuevos, desaparecen tambien; y ella misma no continúa sino para sentir la imposibilidad radical de pensar nada; solo ve á la contradiccion que señoreada de la inteligencia, destruye con fuerza irresistible cuanto se quiera levantar.

SEGUNDA PROPOSICION.

. No basta que no se suponga falso el principio de contradiccion; es preciso además suponerle verdadero, si no se quiere que se arruine toda certeza, todo conocimiento, toda verdad.

Demostracion. Las razones alegadas con respecto á la proposicion anterior podrian reproducirse por entero. En el primer caso se supone negada la verdad del principio; en el segundo no se le da por verdadero ni por falso; pero es evidente que la indiferencia no basta; porque desde el momento en que el principio de contradiccion no esté fuera de toda duda, volvemos á caer en las tinieblas, debemos dudar de todo.

No quiero decir que para tener certeza de cualquiera cosa, sea necesario pensar explícitamente en dicho principio; pero sí que debemos tenerle por firmemente asentado, que no podemos abrigar sobre él la menor duda, y que en viendo alguna cosa ligada con él mismo, es preciso considerarla como asida de un punto inmóvil; la menor vacilacion, el mas ligero quién sabe!.... sobre este principio, lo arruina todo: la posibilidad de un absurdo es ya por si misma un absurdo.

TERCERA PROPOSICION

. Es imposible encontrar un principio que nos asegure de la verdad del de contradiccion.

Demostracion. Hemos visto que en todo conocimiento es necesario suponer la verdad del principio de contradiccion; luego ninguna puede servir para demostrarle á él. En cualquiera raciocinio que con este objeto se haga, habrá por necesidad un círculo vicioso; se probará el principio de contradiccion con otro principio que á su vez supondrá siempre el de contradiccion. Tendremos pues un edificio que estribará sobre un cimiento y un cimiento que estribará sobre el mismo edificio.

CUARTA PROPOSICION.

. A quien niegue el principio de contradiccion, no se le puede reducir directa ni indirectamente por ningun otro.

Demostracion. Seria curioso oir los argumentos dirigidos contra un hombre que admite la posibilidad del sí y del nó en todo. Cuando se le reduzca al sí, no se le hará perder el nó, y vice-versa. Es imposible no solo argumentar, sino hablar, ni pensar en suposicion semejante.

QUINTA PROPOSICION.

. No es exacto lo que suele decirse que con el principio de contradiccion podamos argüir de una manera concluyente contra quien niegue los demás.

Adviértase que solo digo que no es exacto; porque en efecto creo que en el fondo es verdadero, pero mezclado con alguna inexactitud. Para manifestarlo examinemos el valor de la demostracion que se da en casos semejantes. En forma de diálogo las razones, las contestaciones y las réplicas se presentarán con mas claridad y viveza. Supongamos que uno niega este axioma. El todo es mayor que la parte.

Si V. niega esto, admite que una cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo.

Esto es lo que se me ha de probar.

El todo de V. será todo y no lo será, y la parte será parte y no parte.

¿Por qué?

En primer lugar, será todo, porque así se supone.

Admitido.

Al mismo tiempo no lo será....

Negado.

No lo será porque no será mayor que su parte.

Buen modo de argumentar; esto es una peticion de principio: yo comienzo por afirmar que el todo no es mayor que su parte, y V. me arguye en el supuesto contrario; pues me dice que el todo no será todo si no es mayor que su parte. Si yo concediese que el todo es mayor que su parte, y luego negase esta propiedad, entonces incurriría en contradiccion haciendo un todo que segun mis principios no seria todo; pero como ahora niego que el todo haya de ser mayor que su parte, debo negar tambien que deje de ser todo, por no ser mayor que su parte.

. ¿A quien discurre de esta manera qué se le puede replicar? nada absolutamente en forma de raciocinio; lo que se puede hacer es llamarle la atencion hácia el absurdo en que se coloca; pero esto nó argumentando, sino determinando con toda exactitud el sentido de las palabras y analizando los conceptos que por ellas se expresan. Esto es lo único que se puede y debe hacer. La contradiccion existe, es cierto; y lo que conviene es

que la vea el que ha incurrido en la misma; para lo cual, ó será suficiente la explicacion de los términos y el análisis de los conceptos, ó no bastará nada.

Veámoslo en el mismo ejemplo. El todo es mayor que su parte. ¿Qué es todo? es el conjunto de las partes, es las partes mismas reunidas. En la idea del todo entran pues las partes. ¿Qué significa mayor? Una cosa se dice mayor que otra, cuando además de contener cantidad igual á esta, contiene alguna otra; el siete es mayor que el cinco, porque á mas de contener el mismo cinco, contiene tambien el dos. El todo contiene á la parte y además á las otras partes, luego en la idea de todo entra la idea de ser mayor que su parte. Así se podria reducir á quien negase este principio: método que mas bien que de argumentacion, podria llamarse de explicacion de términos y análisis de conceptos, porque es claro que no se ha hecho mas que definir aquellos y descomponer estos.

SEXTA PROPOSICION.

. El principio de contradiccion no puede ser conocido sino por evidencia inmediata.

Demostracion. Se han de probar dos cosas. Que el conocimiento es por evidencia, y que la evidencia es inmediata. Tocante á lo primero observaré que el principio de contradiccion no es un simple hecho de conciencia sino una verdad puramente ideal. El hecho de conciencia envuelve la realidad, no puede expresarse de ningun modo sin que se afirme alguna existencia; el principio de contradiccion no afirma ni niega nada positivo; esto es, no dice que algo exista ó no exista; solo expresa la repugnancia del ser al no ser, y del no ser al ser, prescindiendo de que el verbo ser se tome sustantiva ó copulativamente.

. Todo hecho de conciencia es algo, no solo existente sino determinado; no es un pensamiento en abstracto, sino tal ó cual pensamiento. El principio de contradiccion no contiene nada determinado; no solo prescinde de la existencia de las cosas sino tambien de la esencia, pues no se refiere á solas las existentes sino tambien á las posibles; y entre estas no distingue especies, sino que las abraza todas en su mayor generalidad. Cuando se dice «es imposible que una cosa sea y no sea,» la palabra cosa no restringe su significacion de ninguna manera; expresa el ser en general, en su mayor indeterminacion. En el sea ó no sea, el verbo ser no expresa solo la existencia sino toda clase de relaciones de esencias, tambien en su mas completa indeterminacion. Así el principio se aplica igualmente en estas dos proposiciones; es imposible que la luna sea y no sea; es imposible que un círculo sea y no sea círculo; no obstante que la primera es del órden real, y en ella el verbo ser expresa existencia; y la segunda es del órden ideal, y el verbo ser significa únicamente relacion de predicado á sujeto.

. Todo hecho de conciencia es individual, el principio de contradiccion es lo mas universal que imaginarse pueda; todo hecho de conciencia es contingente, el principio de contradiccion es absolutamente necesario: necesidad que es uno de los caractéres de las verdades conocidas por evidencia.

. El principio de contradiccion es una ley de toda inteligencia; es de una necesidad absoluta tanto para lo finito como para lo infinito: ni la inteligencia infinita se halla fuera de esta necesidad, porque la infinita perfeccion no puede ser un absurdo. El hecho de conciencia como puramente individual, se refiere tan solo al ser que lo experimenta; de que yo exista ó no exista ni el órden de las inteligencias ni el de las verdades sufre alteracion alguna.

. El principio de contradiccion, á mas del carácter de universalidad y necesidad con que se distinguen las verdades de evidencia, posee tambien el del ser visto con esa claridad intelectual inmediata, de que mas arriba se ha tratado. En la idea del ser vemos clarísimamente la exclusion del no ser.

De esto se infiere la prueba de la segunda parte de la proposicion: porque hay evidencia inmediata de la relacion de un predicado con un sujeto, cuando para verla nos basta la sola idea del sujeto sin necesidad de ninguna combinacion con otras ideas; así se verifica en el caso presente, pues no solo no es necesaria ninguna combinacion, sino que todas son imposibles si no se presupone la verdad del principio (XXI).

CAPÍTULO XXII.

EL PRINCIPIO DE LA EVIDENCIA.

. Entre los principios que han figurado en las escuelas en primera línea, con pretension al título de fundamentales, se encuentra el que ha solido llamarse de los cartesianos. «Lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa, se puede afirmar de ella con toda certeza.» Ya hemos visto que Kant resucita, aunque en otras palabras, este principio, tomándole equívocamente por sinónimo del de contradiccion. Bien examinada la cosa se echa de ver que tanto la fórmula de los cartesianos como la de Kant no son mas que la expresion de la legitimidad del criterio de la evidencia. Ambas podrian reducirse á otras mas sencillas: la evidencia es criterio de verdad; ó bien, lo evidente es verdadero. Como esta transformacion me ha de servir en adelante para distinguir ideas, en mi opinion muy confusas, daré la razon de ella manifestando la igualdad de las dos expresiones.

. Decir que una cosa está comprendida en la idea clara y distinta de otra, es lo mismo que decir que hay evidencia de que un predicado conviene á un sujeto; las palabras no tienen ni pueden tener otro sentido; «estar comprendido en una idea clara y distinta,» equivale á decir que vemos una cosa en otra con aquella luz intelectual que llamamos evidencia: luego esta expresion, «lo que está comprendido en la idea clara y distinta de una cosa» es exactamente igual á esta: «lo que es evidente.»

Decir que una cosa se puede afirmar de otra con toda certeza, es lo mismo que decir: «la cosa es verdadera, y de esto podemos estar completamente seguros.» Lo que se puede afirmar, es la verdad y solo la verdad: luego esta expresion, «se puede afirmar de ella con toda certeza,» es exactamente igual á esta otra: «es verdadero.»

Así, la expresion de los cartesianos puede transformarse en esta: «lo evidente es verdadero,» ó en su equivalente: «la evidencia es seguro criterio de verdad.»

. «El predicado que repugna á un sujeto, no le conviene,» esta es la fórmula de Kant. La repugnancia de que aquí se trata es la que se encuentra en las ideas, esto es, cuando de la idea del sujeto está necesariamente excluido el predicado por repugnancia intrínseca. La expresion pues «el predicado que repugna á un sujeto,» equivale á esta otra: «cuando de la idea del sujeto se ve con claridad excluido el predicado;» la que á su vez es igual á esta «la exclusion ó la repugnancia entre el sujeto y el predicado es evidente.»

«No le conviene» significa lo mismo que es verdadero que no le conviene; y como estas fórmulas tienen dos valores, uno para los casos afirmativos, otro para los negativos, pues si se dice: el predicado que repugna á un sujeto no le conviene, se puede decir con

la misma razon, el predicado contenido en la idea del sujeto le conviene, resulta que la fórmula de Kant coincide exactamente con esta: «lo que es evidente es verdadero.»

. Con esta transformacion se logra mayor sencillez y mas generalidad: sencillez, por la expresion misma; generalidad, porque están contenidos tanto los casos afirmativos como los negativos. Las palabras «lo que es evidente» abrazan tanto las afirmaciones como las negaciones; porque tan evidente puede ser la inclusion de un predicado en un sujeto como su mutua repugnancia. Se puede ver que está contenida una cosa en la idea de otra, como que está excluida de ella. Bajo todos los conceptos es preferible la fórmula: lo que es evidente es verdadero; y si se quiere expresar nó como principio sino como regla aplicable, se puede convertir en esta otra: «la evidencia es seguro criterio de verdad.»

. No se crea que el análisis precedente tenga por único objeto la transformacion indicada; bien que en estas materias la claridad y la precision deben ser llevadas al mas alto punto posible, no obstante me hubiera abstenido de entrar en semejantes consideraciones si solo me hubiese propuesto lograr una innovacion que en la práctica puede producir muy escaso resultado; lo mismo se expresa de un modo que de otro, quien no entienda las primeras fórmulas no entenderá la última. Pero no era esta innovacion mi objeto principal; sino el manifestar la confusion de ideas que hay en este punto cuando se examina si el principio que contiene la legitimidad del criterio de la evidencia debe ser considerado ó nó como fundamental y preferido al de contradiccion y al de Descartes.

. Comienzo por asentar una proposicion que parecerá la mas extraña paradoja, pero que está muy lejos de serlo. El principio de la evidencia no es evidente.

Demostracion. Este principio puesto en forma mas sencilla es el que sigue. Lo evidente es verdadero. Yo digo que esta proposicion no es evidente. ¿Cuándo es evidente una proposicion? cuando en la idea del sujeto vemos el predicado; esto no sucede aquí. Evidente es lo mismo que visto con claridad, que ofrecido al entendimiento de una manera muy luminosa. Verdadero es lo mismo que conformidad de la idea con el objeto. Pregunto ahora ¿por mas que se analice esta idea: «visto con claridad» se puede descubrir esta otra, «conforme al objeto?» nó. Se da aquí un salto inmenso, se pasa de la subjetividad á la objetividad, se afirma que las condiciones subjetivas son el reflejo de las objetivas, se hace el tránsito de la idea á su objeto, tránsito que constituye el problema mas trascendental, mas difícil, mas oscuro de la filosofía. Vea pues el lector si he dicho con fundamento que no era una paradoja esta asercion: El principio de la evidencia no es evidente.

. ¿Qué diremos pues de esta proposicion: lo evidente es verdadero? hélo aquí. No es un axioma porque el predicado no está contenido en la idea del sujeto; no es una proposicion demostrable porque toda demostracion estriba en principios evidentes y consiste en deducir de los mismos una consecuencia evidentemente enlazada con ellos; lo que no puede tener lugar si no se presupone la legitimidad de la evidencia, es decir, lo mismo que es objeto de la demostracion. Al comenzar el raciocinio se podria preguntar desde luego, ¿cómo es conocido el principio en que se le quiere fundar? ¿cómo se sabe que sea verdadero? ¿por la evidencia? recuérdese que se trata de probar que lo evidente es verdadero, y por tanto hay una peticion de principio. La verdad de las leyes lógicas á que debe conformarse todo raciocinio, es conocida solo por evidencia: luego si no se supone que lo evidente es verdadero, no se puede ni raciocinar siquiera.

. Tenemos pues que el principio de la evidencia no puede apoyarse en otro, y por consiguiente reune el primer carácter de principio fundamental. Cayendo él caen tambien todos los demás, incluso el de contradiccion, que como todos, no es conocido sino por evidencia; este es otro de los caractéres del principio fundamental. Veamos sí reune el tercero, á saber, que con su auxilio se pueda reducir á quien niegue los demás.

Difícil es encontrar quien niegue el principio de contradiccion y admita el de evidencia; sin embargo haciendo esta suposicion extravagante, si algun principio pudiera servir para el caso seria este sin duda, porque la cuestion estaria reducida á si confesaria que los principios son para él evidentes; si no lo son, su entendimiento es diferente del de los demás hombres; si lo son, el argumento que se le hace es concluyente. Segun V. confiesa lo evidente es verdadero; tal ó cual principio es evidente para V., luego es verdadero. Las premisas son admitidas por él mismo; la legitimidad de la consecuencia es evidente, y por tanto debe reconocerla tambien, ya que por regla general admite el criterio de la evidencia.

. ¿De qué nacen las extrañezas que hemos notado en este principio? No es evidente, ni es demostrable; es necesario para todos los demás, y con su auxilio se puede reducir á quien los niegue; ¿de dónde semejante extrañeza? de un orígen muy sencillo. Es que el principio de la evidencia no expresa ninguna verdad objetiva, y por consiguiente no es demostrable; no es un simple hecho de conciencia porque expresa la relacion del sujeto al objeto y por consiguiente no puede limitarse á lo puramente subjetivo; es una proposicion que conocemos por acto reflejo y que expresa la ley primitiva de todos nuestros conocimientos objetivos. Estos se fundan en la evidencia; así lo experimentamos; pero cuando el espíritu se pregunta ¿por qué debes fiarte de la evidencia? no puede responder otra cosa sino que lo evidente es verdadero. ¿En qué funda esta proposicion? ordinariamente en nada: se conforma á la misma sin haber pensado nunca en ella; pero si se empeña en reflexionar encuentra tres motivos para asentir á la misma. Primero: un irresistible instinto de la naturaleza. Segundo: el ver que

no admitiendo la legitimidad del criterio de la evidencia, se hunden todos sus, conocimientos y le es imposible pensar. Tercero: el notar que admitiendo este criterio todo se pone en órden en la inteligencia, que en vez de un caos halla un universo ideal con trabazon admirable, y se siente con los medios necesarios para raciocinar y construir un edificio científico con respecto al universo real del que tiene conocimiento por la experiencia (XXII).

CAPÍTULO XXIII.

CRITERIO DE LA CONCIENCIA.

. Apreciado el mérito de los tres principios, de conciencia, de contradiccion y de evidencia, con respecto á la dignidad de principio fundamental, vamos ahora á examinar el valor intrínseco de los diferentes criterios. Para esto nos suministra mucha luz la doctrina de los capítulos anteriores, de la cual son los siguientes un desarrollo y complemento. Comencemos por la conciencia ó sentido íntimo.

El testimonio de la conciencia ó del sentido íntimo, comprende todos los fenómenos que activa ó pasivamente se realizan en nuestra alma. Por su naturaleza, es puramente subjetivo; de modo que considerado en sí mismo, separadamente del instinto intelectual y de la luz de la evidencia, nada atestigua con respecto á los objetos. Por él sabemos lo que experimentamos, nó lo que es; percibimos el fenómeno, nó la realidad; él nos autoriza á decir: me parece tal cosa; pero nó, es tal cosa.

La transicion del sujeto al objeto, de la idea representante á la cosa representada, de la impresion á la causa imprimente, pertenece á otros criterios: la conciencia se limita á lo interior, ó por mejor decir á ella misma, que no es mas que un hecho de nuestra alma.

. Conviene distinguir entre la conciencia directa y la refleja; aquella acompaña á todo fenómeno interno, esta nó; aquella es natural, esta es filosófica; aquella prescinde de los actos de la razon, esta es uno de estos actos.

La conciencia directa es la presencia misma del fenómeno al espíritu, ya sea una sensacion, ya una idea, ya un acto ó impresion cualquiera, en el órden intelectual ó moral.

Por esta definicion se echa de ver que la conciencia directa acompaña á todo ejercicio de las facultades de nuestra alma, activo ó pasivo. Decir que estos fenómenos existen en el alma y no están presentes á ella, es una contradiccion.

Estos fenómenos no son modificaciones como las que se verifican en las cosas insensibles; se trata de modificaciones vivas por decirlo así, en un ser vivo tambien: en la idea de las mismas está contenida su presencia al espíritu.

Es imposible sentir sin que la sensacion se experimente: porque quien dice sentir, dice experimentar la sensacion; esta experiencia es la presencia misma: una sensacion experimentada es una sensacion presente.

El pensamiento es por su esencia una representacion, la que no puede existir ni aun concebirse sin la presencia; el nombre mismo lo está indicando; y la idea que le unimos confirma el significado de la palabra. Cuando de representacion hablamos, entendemos que hay algun objeto real ó imaginario, que mediata ó inmediatamente se ofrece á un sujeto: hay pues presencia en toda representacion, y por consiguiente en todo pensamiento.

Si de lo pasivo como son las sensaciones y representaciones, pasamos á lo activo, es decir, á los fenómenos en que el alma desenvuelve libremente su fuerza en el órden intelectual ó moral, combinando ó queriendo, la presencia es, si cabe, mas evidente. El ser que obra de este modo no obedece á un impulso natural, sino á motivos que él se propone, y á que puede atender ó dejar de atender: combinar intelectualmente, ejercer actos de voluntad, sin que ni lo primero ni lo segundo estén presentes al alma, son afirmaciones contradictorias.

. La conciencia refleja, que los franceses suelen llamar apercepcion, del verbo s'apercevoir, apercibirse, que entre ellos puede significar percepcion de la percepcion, es el acto con que el espíritu conoce explícitamente algun fenómeno que en él se realiza. En la actualidad oigo ruido; la simple sensacion presente á mi espíritu afectándole, constituye lo que he llamado conciencia directa; pero si á mas de oir me apercibo (permítaseme el galicismo) de que oigo, entonces no solo oigo sino que pienso que oigo: esto es lo que llamo conciencia refleja.

. Claro es por el ejemplo que se acaba de aducir, que la conciencia directa y la refleja son no solo distintas, sino separables; puedo oir sin pensar que oigo, y esto se verifica infinitas veces.

. El comun de los hombres tiene poca conciencia refleja y la mayor fuerza intelectual es en sentido directo. Este hecho ideológico se enlaza con verdades morales de la mayor importancia. El espíritu humano no ha nacido para contemplarse á sí propio, para pensar que piensa; los afectos no le han sido concedidos para objetos de reflexion, sino como impulsos que le llevan á donde es llamado; el objeto principal de su inteligencia y de su amor es el ser infinito así en esta vida como en la otra. El culto de sí propio es una aberracion del orgullo cuya pena son las tinieblas.

. Los grandes adelantos científicos son todos con relacion á los objetos, nó al sujeto. Las ciencias exactas, las naturales y tambien las morales, no han nacido de la reflexion sobre el yo, sino del conocimiento de los objetos y de sus relaciones. Aun las ciencias metafísicas, en lo que tienen de mas sólido, que es lo ontológico, cosmológico y teológico, son puramente objetivas; la ideología y psicología que versan sobre el sujeto, se resienten ya de la oscuridad inherente á todo lo subjetivo; la ideología apenas sale de

los límites de la pura observacion de los fenómenos internos, observacion que para decirlo de paso suele ser escasa y muy mal hecha, se pierde en vanas cavilaciones; y la misma psicología, ¿qué es lo que tiene verdaderamente demostrado sino la simplicidad del espíritu, consecuencia precisa de la unidad de conciencia? En todo lo demás hace lo mismo que la ideología, y hasta cierto punto se confunde con ella; observa fenómenos que luego deslinda y clasifica bien ó mal, sin que acierte á explicar su misteriosa naturaleza.

. El sentido íntimo ó la conciencia, es el fundamento de los demás criterios, nó como una proposicion que les sirva de apoyo, sino como un hecho que es para todos ellos una condicion indispensable.

. La conciencia nos dice que vemos la idea de una cosa contenida en la de otra; hasta aquí no hay mas que apariencia: la fórmula en que podria expresarse el testimonio seria: me parece, designándose un fenómeno puramente subjetivo. Pero este fenómeno anda acompañado de un instinto intelectual, de un irresistible impulso de la naturaleza, el cual nos hace asentir á la verdad de la relacion, no solo en cuanto está en nosotros, sino tambien en cuanto se halla fuera de nosotros, en el órden puramente objetivo, ya sea en la esfera de la realidad, ó de la posibilidad. Así se explica cómo la evidencia se funda en la conciencia, nó identificándose con ella, sino estribando sobre la misma como en un hecho imprescindible, pero encerrando algo mas: á saber, el instinto intelectual que nos hace creer verdadero lo evidente.

. La sensacion considerada en sí misma, es un hecho de pura conciencia, pues que es inmanente; lejos de que sea un acto por el cual el espíritu salga de sí trasladándose al objeto, debe mas bien ser mirada como una pasion que como una accion; lo que está acorde con el lenguaje comun, que le da el significado del ejercicio de una facultad pasiva mas bien que activa. Sin embargo, sobre este puro hecho de conciencia se funda en algun modo lo que se llama el testimonio de los sentidos, y por consiguiente todo el conocimiento del mundo externo y de sus propiedades y relaciones.

En la sensacion de ver el sol, hay dos cosas: primera: la sensacion misma; es decir, esta representacion que experimento en mi, y que llamo ver; segunda: la correspondencia de esta sensacion con un objeto externo que llamo sol. Es evidente que estas son cosas muy distintas, y sin embargo las hacemos andar siempre juntas. La conciencia es ciertamente la primera base para formar el juicio, pero no es suficiente para él; ella en sí, atestigua lo que se siente, nó lo que esto es. ¿Cómo se completa el juicio? por medio de un instinto natural que nos hace objetivar las sensaciones, es decir, nos hace creer en un objeto externo correspondiente al fenómeno interno. Hé aquí cómo el testimonio de los sentidos se funda en algun modo sobre la conciencia; pero no nace de ella sola, sino que ha menester el instinto natural que hace formar con toda seguridad el juicio.

. Aquí es de notar que el testimonio de los sentidos, aun en la parte que encierra de intelectual, en cuanto se juzga que á la sensacion le corresponde un objeto externo, nada tiene que ver con la evidencia. En la idea de la sensacion como puramente subjetiva, no se encierra la idea de la existencia ó posibilidad de un objeto externo: condicion indispensable para que el criterio de la evidencia pueda tener lugar. Esto, á mas de ser claro de suyo, se confirma con la experiencia de todos los dias. La representacion de lo externo considerada subjetivamente, como puro fenómeno de nuestra alma, la tenemos continuamente sin que le correspondan objetos reales: mas ó menos clara, en la sola imaginacion durante la vigilia; viva, vivísima, hasta producir una ilusion completa, en el estado de sueño.

. Con la exposicion que precede podemos determinar fijamente el valor y la extension del criterio de la conciencia, lo que haré en las siguientes proposiciones, advirtiendo que en todas ellas me refiero á la conciencia directa.

PROPOSICION PRIMERA.

El testimonio de la conciencia se extiende á todos los fenómenos que se realizan en nuestra alma, considerada como un ser intelectual y sensitivo.

PROPOSICION SEGUNDA.

. Si en nuestra alma existen fenómenos de algun otro órden, es decir, que ella pueda ser modificada en algun modo en facultades no representativas, á estos fenómenos no se extiende el testimonio de la conciencia.

Esta proposicion no la establezco sin fundado motivo. Es posible y además muy probable, que nuestra alma tiene facultades activas de cuyo ejercicio no tiene conciencia: sin esta suposicion parece difícil explicar los misterios de la vida orgánica. El alma está unida al cuerpo, y es para él un principio vital cuya separacion produce la muerte, manifestada en una desorganizacion y descomposicion completas. Esta actividad se ejerce sin conciencia, así en cuanto al modo, como en cuanto á la existencia misma del ejercicio.

Tal vez se pueda objetar que hay en esto una serie de aquellas percepciones confusas de que nos habla Leibnitz en su monadología; tal vez estas percepciones sean tan tenues, tan pálidas por decirlo así, que no dejen rastro en la memoria ni puedan ser objeto de reflexion; pero todo esto son conjeturas, nada mas. Es difícil persuadirse que el feto al encontrarse todavía en el seno de la madre, tenga conciencia de la actividad ejercida para el desarrollo de la organizacion; es difícil persuadirse que aun en los adultos haya

conciencia de esa misma actividad productora de la circulacion de la sangre, de la nutricion y demás fenómenos que constituyen la vida. Si estos fenómenos son producidos por el alma, como es cierto, hay en ella un ejercicio de actividad de que, ó no tiene conciencia, ó la tiene tan confusa y tan débil que es como si no la tuviese.

PROPOSICION TERCERA.

. El testimonio de la conciencia considerado en sí mismo, se limita de tal modo á lo puramente interno, que por sí solo nada vale para lo externo: ya sea para el criterio de la evidencia, ya para el de los sentidos.

PROPOSICION CUARTA.

El testimonio de la conciencia es fundamento de los demás criterios en cuanto es un hecho que todos ellos han menester, y sin el cual son imposibles.

PROPOSICION QUINTA.

. De la combinacion de la conciencia con el instinto intelectual, nacen todos los demás criterios (XXIII).

CAPÍTULO XXIV.

CRITERIO DE LA EVIDENCIA.

. Hay dos especies de evidencia: inmediata y mediata. Se llama evidencia inmediata, la que solo ha menester la inteligencia de los términos; y mediata, la que necesita raciocinio. Que el todo es mayor que su parte, es evidente con evidencia inmediata; que el cuadrado de la hipotenusa sea igual á la suma de los cuadrados de los catetos, lo sabemos por evidencia mediata, esto es, por raciocinio demostrativo.

. Se dijo mas arriba que uno de los caractéres distintivos de la evidencia era la necesidad y universalidad de su objeto. Este carácter conviene tanto á la evidencia mediata como á la inmediata.

A mas de este carácter existe otro que con mayor razon puede llamarse constitutivo, bien que hay alguna dificultad sobre si comprende ó nó á la evidencia mediata, y es, el que la idea del predicado se halle contenida en la del sujeto. Esta es la nocion esencial mas cumplida del criterio de la evidencia inmediata; por la cual se distingue del de la conciencia y del sentido comun.

He dicho que hay alguna dificultad sobre si este carácter conviene ó nó á la evidencia mediata: con lo cual doy á entender que tambien en la evidencia mediata la idea del predicado podria estar contenida en la del sujeto. Al indicar esto, no es mi ánimo desconocer la diferencia que hay entre los teoremas y los axiomas, sino llamar la atencion sobre una doctrina que me propongo desenvolver al tratar de la evidencia mediata. En el presente capítulo, no me ocuparé de esta cuestion; ó me ceñiré á la evidencia en general, ó trataré tan solo de la mediata.

. La evidencia exige relacion, porque implica comparacion. Cuando el entendimiento no compara, no tiene evidencia, tiene simplemente una percepcion que es un puro hecho de conciencia; por manera que la evidencia no se refiere á la sola percepcion, sino que siempre supone ó produce un juicio.

En todo acto donde hay evidencia se encuentran dos cosas: primera, la pura intuicion de la idea; segunda, la descomposicion de esta idea en varios conceptos, acompañada de la percepcion de las relaciones que estos tienen entre sí. Expliquemos esto con un ejemplo de geometría. El triángulo tiene tres lados: esta es una proposicion evidente, porque en la misma idea de triángulo encuentro los tres lados, y al pensar el triángulo, ya pensaba en algun modo sus tres lados. Si me hubiese limitado á la contemplacion de la simple idea de triángulo, hubiera tenido intuicion de la idea, pero no evidencia, que no principia sino cuando descomponiendo el concepto de triángulo y considerando en él la

idea de figura en general, la de lado, y la del número tres, encuentro que todas ellas están ya contenidas en el concepto primitivo: en la clara percepcion de esto, consiste la evidencia.

Tanta verdad es lo que acabo de decir, que la fuerza misma de las cosas obliga al lenguaje comun á ser filosófico. No se dice que una idea es evidente, pero sí un juicio; nadie llama evidente á un término, pero sí á una proposicion. ¿Por qué? porque el término expresa simplemente la idea sin relacion alguna, sin descomposicion en sus conceptos parciales; y por el contrario, la proposicion expresa el juicio, es decir, la afirmacion ó negacion de que un concepto está contenido en otro, lo que en la materia de que se trata, supone la descomposicion del concepto total.

. La evidencia inmediata es la percepcion de la identidad entre varios conceptos, que la fuerza analítica del entendimiento habia separado; esta identidad, combinada en cierto modo con la diversidad, no es una contradiccion como á primera vista pudiera parecer, es una cosa muy natural si se atiende á uno de los hechos mas constantes de nuestra inteligencia, cual es, la facultad de descomponer los conceptos mas simples y de ver relaciones entre cosas idénticas.

¿Qué son todos los axiomas? ¿qué todas las proposiciones que se llaman per se notæ? no son mas que expresiones en que se afirma un predicado que pertenece á la esencia del sujeto ó está contenido en su idea. El solo concepto del sujeto incluye ya el predicado; el término que significa al primero, significa tambien al segundo; sin embargo el entendimiento, con una misteriosa fuerza de descomposicion, distingue entre cosas idénticas y luego las compara para volverlas á identificar. Quien dice triángulo, dice figura compuesta de tres lados y tres ángulos; pero el entendimiento puede tomar esta idea y considerar en ella la idea del número tres, la del lado, la del ángulo, y compararlas con el concepto primitivo. En esta distincion no hay engaño, hay solo el ejercicio de la facultad que mira la cosa bajo aspectos diferentes, para venir á parar á la intuicion y afirmacion de la identidad de las mismas cosas que antes habia distinguido.

. La evidencia es una especie de cuenta y razon del entendimiento, por la cual halla en el concepto descompuesto lo mismo que él puso en un principio, ó que le dieron contenido en él. De aquí nace la necesidad y universalidad del objeto de la evidencia, en cuanto y del modo que está expresado por la idea. En esto no caben excepciones: ó un predicado estaba puesto en el concepto primitivo, ó nó; si estaba puesto, allí está, so pena de faltar al principio de contradiccion; ó estaba excluido del concepto ó nó; si ya el concepto mismo le excluia ó le negaba, negado está en fuerza del mismo principio de contradiccion.

Hé aquí cómo de los dos caractéres de la evidencia arriba señalados, es mas fundamental el de que la idea del predicado está contenido en la idea del sujeto. De esto dimanan la necesidad y universalidad: pues que en verificándose la condicion de estar contenida la idea del predicado en la del sujeto, ya es imposible que el predicado no convenga necesariamente á todos los sujetos.

. Hasta ahora no encontramos dificultad, porque se trata de la evidencia considerada subjetivamente, es decir, en cuanto se refiere á los conceptos puros; mas el entendimiento no se para en el concepto sino que se extiende al objeto y dice, no solo que ve la cosa, sino que la cosa es como él la ve. Así el principio de contradiccion mirado en el órden puramente subjetivo, significa que el concepto del ser repugna al del no ser, que le destruye, así como el concepto del no ser destruye el del ser; significa que al esforzarnos en pensar juntamente estas dos cosas, queriéndolas hacer coexistir, se entabla en el fondo de nuestro espíritu una especie de lucha de pensamientos que se anonadan recíprocamente, lucha que el entendimiento está condenado á presenciar sin esperanza de poner la paz entre los contendientes. Si nos limitamos á consignar este fenómeno, nada se nos puede objetar; los experimentamos así y no hay mas cuestion; pero al anunciar el principio queremos anunciar algo mas que la incompatibilidad de los conceptos, trasladamos esta incompatibilidad á las cosas mismas y aseguramos que á esta ley están sometidos no solo nuestros conceptos sino todos los seres reales y posibles. Sea cual fuere el objeto de que se trate, sean cuales fueren las condiciones en que se le suponga existente ó posible, decimos que mientras es, no puede no ser, y que mientras no es, no puede ser. Afirmamos pues la ley de contradiccion no solo para nuestros conceptos, sino para las cosas mismas: el entendimiento aplica á todo la ley que encuentra necesaria para si.

¿Con qué derecho? inconcuso, porque es la ley de la necesidad: ¿con qué razon? con ninguna, porque tocamos al cimiento de la razon: aquí hay para el humano entendimiento el non plus ultra: la filosofía no va mas allá. Sin embargo, no se crea que intente abandonar el campo á los escépticos ó atrincherarme en la necesidad, contento con señalar un hecho de nuestra naturaleza; la cuestion es susceptible de diferentes soluciones, que si no alcanzan á llevarnos mas lejos del non plus ultra de nuestro espíritu, dejan mal parada la causa de los escépticos.

. Preguntar la razon de la legitimidad del criterio de la evidencia, pedir el por qué de esta proposicion «lo evidente es verdadero,» es suscitar la cuestion de la objetividad de las ideas. La diferencia fundamental entre los dogmáticos y los escépticos no está en que estos no admitan los hechos de conciencia; no llega á tanto el mas refinado escepticismo: unos y otros convienen en reconocer la apariencia ó sea el fenómeno puramente subjetivo; la diferencia está en que los dogmáticos fundan en la conciencia la

ciencia, y los escépticos sostienen que este es un tránsito ilegítimo, que es necesario desesperar de la ciencia y limitarse á la mera conciencia.

Segun esta doctrina las ideas son vanas formas de nuestro entendimiento que no significan nada, ni pueden conducir á nada; no obstante de que entretienen á nuestra inteligencia ofreciéndole un campo inmenso para sus combinaciones, el mundo que le presentan es de pura ilusion que para nada puede servir en la realidad. Al contemplar estas formas enteramente vacías, el entendimiento es juguete de visiones fantásticas de cuyo conjunto resulta el espectáculo que ora nos parece de realidad ora de posibilidad, no obstante de que ó es un puro nada, ó si es algo, no puede cerciorarnos jamás de la realidad que posee.

. Difícil es combatir al escepticismo colocado en este terreno: situado fuera de los dominios de la razon. De todos le será lícito apelar, ya que comienza recusando al juez á título de incompetencia. Sin embargo, estos escépticos ya que admiten la conciencia, justo será que la defiendan contra quien se la intente arrebatar: pues bien, yo creo que negada la objetividad de las ideas se anonada no solo la ciencia sino tambien la conciencia; y que se puede acusar de inconsecuentes á los escépticos, porque al paso que niegan la objetividad de ciertas ideas admiten la de otras. La conciencia propiamente dicha, no puede existir si esta objetividad se destruye absolutamente. Ruego al lector me siga con atencion en un breve pero severo análisis de los hechos de conciencia en sus relaciones con la objetividad de las ideas (XXIV).

CAPÍTULO XXV.

VALOR OBJETIVO DE LAS IDEAS.

. La transicion del sujeto al objeto, ó de la apariencia subjetiva á la realidad objetiva, es el problema que atormenta á la filosofía fundamental. El sentido íntimo no nos permite dudar de que ciertas cosas nos parecen de tal manera, pero ¿son en realidad lo que nos parecen? ¿Cómo nos consta esto? Esa conformidad de la idea con el objeto, ¿cómo se nos asegura?

La cuestion no se refiere únicamente á las sensaciones, se extiende á las ideas puramente intelectuales, aun á las que están inundadas de esa luz interior que llamamos evidencia. «Lo que veo evidentemente en la idea de una cosa, es como yo lo veo» han dicho los filósofos, y con ellos está la humanidad entera. Nadie duda de aquello que se le ofrece como verdadero evidentemente. Pero, ¿cómo se prueba que la evidencia sea un criterio legítimo de verdad?

. «Dios es veraz, dice Descartes; él no ha podido engañarnos; no ha podido complacerse en hacernos víctimas de ilusiones perpetuas.» Todo esto es verdad; pero ¿cómo sabemos, dirá el escéptico, que Dios es veraz, y aun que existe? Si lo fundamos en la idea misma de un ser infinitamente perfecto, como lo funda el citado filósofo, nos quedamos con la misma dificultad sobre la correspondencia del objeto con la idea. Si la demostracion de la veracidad y de la existencia de Dios la sacamos de las ideas de los seres contingentes y necesarios, de efectos y causas, de órden y de inteligencia, tropezamos otra vez con el mismo obstáculo, y todavía no sabemos cómo hacer el tránsito de la idea al objeto.

Cavílese cuanto se quiera, nunca saldremos de este círculo, siempre volveremos al mismo punto. El espíritu no puede pensar fuera de sí mismo; lo que conoce, lo conoce por medio de sus ideas; si estas le engañan, carece de medios para rectificarse. Toda rectificacion, toda prueba, deberia emplear ideas, que á su vez necesitarian de nueva prueba y rectificacion.

. En muchos libros de filosofía se ponderan las ilusiones de los sentidos, y la dificultad de asegurarnos de la realidad sensible resolviendo la siguiente cuestion: «así lo siento, pero ¿es como lo siento?» En estos mismos libros se habla luego del órden de las ideas con seguridad igual á la desconfianza que se manifiesta sobre el órden sensible; este proceder no parece muy lógico: porque los fenómenos relativos á los sentidos, pueden examinarse á la luz de la razon, para ver hasta qué punto concuerdan con ella; pero ¿cuál será la piedra de toque de los fenómenos de la razon misma? Si en lo sensible hay

dificultad, la hay tambien en lo intelectual; y tanto mas grave, cuanto afecta la base misma de todos los conocimientos, inclusos los que se refieren á las sensaciones.

Si dudamos de la existencia del mundo exterior que nos presentan los sentidos, podremos apelar al enlace de las sensaciones con causas que no están en nosotros, y así sacar por demostracion las relaciones de las apariencias con la realidad; mas para esto necesitamos las ideas de causa y efecto, necesitamos la verdad, algunos principios generales, como por ejemplo que nada se produce á sí mismo, y otros semejantes, y sin ellos no podemos dar un paso.

. No creo que el hombre pueda señalar una razon satisfactoria en pro de la veracidad del criterio de la evidencia; no obstante de que le es imposible dejar de rendirse á ella. El enlace pues de la evidencia con la realidad, y por tanto el tránsito de la idea al objeto, es un hecho primitivo de nuestra naturaleza, una ley necesaria de nuestro entendimiento, es el fundamento de todo lo que hay en él, fundamento que á su vez no estriba ni estribar puede en otra cosa que en Dios criador de nuestro espíritu.

. Es de notar sin embargo, la contradiccion en que incurren los filósofos que dicen: «yo no puedo dudar de lo que es subjetivo, esto es, de lo que me afecta á mí mismo, de lo que siento en mí, pero no tengo derecho á salir de mi mismo, y afirmar que lo que pienso es en realidad como lo pienso.» ¿Sabes que sientes, que piensas, que tienes en ti tal ó cual apariencia? ¿Lo puedes probar? Es evidente que nó. Lo que haces es ceder á un hecho, á una necesidad íntima que te fuerza á creer que piensas, que sientes, que te parece tal ó cual cosa; pues bien, igual necesidad hay en el enlace del objeto con la idea, igual necesidad te fuerza á creer que lo que evidentemente te parece que es de tal ó cual manera, es en efecto de la misma manera; ninguno de los dos casos admite demostracion, en ambos hay indeclinable necesidad; ¿dónde está pues la filosofía cuando tanta diferencia se quiere establecer entre cosas que no admiten ninguna?

Fichte ha dicho: «Es imposible explicar de una manera precisa cómo un pensador ha podido salir jamás del yo» (Doct. de la Ciencia . Par. § .), y con igual derecho se le podria decir á él que no se concibe cómo ha podido levantar su sistema sobre el yo. ¿A qué apela? á un hecho de conciencia; es decir, á una necesidad. Y el asenso á la evidencia, la certeza de que á la apariencia corresponde la realidad, ¿no es tambien una necesidad? ¿En qué funda Fichte su sistema del yo y del no yo? Basta leer su obra, para ver que no estriba sino en consideraciones que suponen un valor á ciertas ideas, una verdad á ciertos juicios. Sin esto es imposible hablar ni pensar; y hasta él propio lo reconoce cuando al comenzar sus investigaciones sobre el principio de nuestros conocimientos dice lo que ya tengo copiado mas arriba (§). Allí confiesa que no puede dar un paso sin confiarse á todas las leyes de la lógica general, que no están todavía demostradas, y que se suponen tácitamente admitidas. ¿Y qué son esas leyes, sin verdad objetiva? Qué son

sin el valor de las ideas, sin la correspondencia de estas con los objetos? Es un círculo, dice bien Fichte; y de él no sale este filósofo, como no han salido los demás.

. El quitar á las ideas su valor objetivo, el reducirlas á meros fenómenos subjetivos, el no ceder á esa necesidad íntima que nos obliga á admitir la correspondencia del yo con los objetos, arruina la conciencia misma del yo. Esto es lo que se deberia haber visto, y lo que creo poder demostrar hasta la última evidencia.

. Tengo conciencia de mí mismo. Prescindo ahora de lo que siento, de lo que soy; pero sé que siento, y que soy. Esta experiencia es para mí tan clara, tan viva, que no puedo resistir á la verdad de lo que ella me dice. Pero ese yo no es solo el yo de este instante, es tambien el yo de ayer, y de todo el tiempo anterior de que tengo conciencia. Yo soy el mismo que era ayer; yo soy el mismo en quien se verifica esa sucesion de fenómenos; el mismo á quien se presentan esa variedad de apariencias. La conciencia del yo, encierra pues la identidad de un ser, en distintos tiempos, en situaciones varias, con diferentes ideas, con diversas afecciones: la identidad de un ser que dura, que es el mismo, á pesar de las mudanzas que en él se suceden. Si esa duracion de identidad se rompe; si no estoy seguro que soy el mismo yo ahora que era antes, se destruye la conciencia del yo. Existirá una serie de hechos inconexos, de conciencias aisladas; mas nó esa conciencia íntima que ahora experimento. Esto es indudable; esto lo siente todo hombre en sí mismo; esto para nadie admite discusion ni prueba, para nadie las necesita. En el momento en que esa conciencia de identidad nos faltase, nos anonadaríamos á nuestros ojos; fuéramos lo que fuésemos en la realidad, para nosotros no seríamos nada. ¿Qué es la conciencia de un ser, formada de una serie de conciencias, sin trabazon, sin relacion entre sí? Es un ser que se revela sucesivamente á sí propio; pero nó como él mismo, sino como un ser nuevo; un ser que nace y muere, y muere y nace á sus ojos, sin que él propio sepa que el que nace es el que murió, ni el que muere el que nació: una luz que se enciende y se extingue, y vuelve á encenderse y á extinguirse otra vez, sin que se sepa que es la misma.

. Esta conciencia la arruinan completamente los que niegan el enlace de la idea con el objeto. Demostracion. En el instante A, yo no tengo otra presencia subjetiva de mis actos, que el acto mismo que en aquel instante estoy ejerciendo: luego no puedo cerciorarme de haber tenido los anteriores, sino en cuanto están representados en la idea actual; luego hay un enlace entre esta y su objeto. Luego ateniéndonos simplemente á los fenómenos de la conciencia, á la simple conciencia del yo, encontramos que por indeclinable necesidad atribuimos á las ideas un valor objetivo, á los juicios una verdad objetiva.

. Sin esta verdad objetiva, es imposible todo recuerdo cierto, hasta de los fenómenos interiores, y por consiguiente, todo raciocinio, todo juicio, todo pensamiento.

El recuerdo es de actos pasados: cuando los recordamos ya no son; pues si fueran, no habria recuerdo con respecto á ellos, sino conciencia de presente. Aun cuando en el acto de recordarlos tengamos otros actos semejantes, estos no son los mismos; pues en la idea de recuerdo entra siempre la de tiempo pasado. Luego, de ellos no puede haber mas certeza que por el enlace que tienen con el acto presente, por su correspondencia con la idea que nos los ofrece.

. He dicho que en faltando la certeza de la verdad objetiva en los fenómenos interiores, era imposible todo raciocinio. En efecto, todo raciocinio supone una sucesion de actos: cuando el uno existe en el espíritu, ya no existe el otro: luego hay necesidad de pequeños recuerdos continuos, para que la cadena no se quebrante: es así que sin esta cadena no hay raciocinio, y sin recuerdo no hay esa cadena, y sin verdad objetiva no hay recuerdo cierto; luego sin verdad objetiva no hay raciocinio.

. Tambien parecen imposibles todos los juicios. Estos son de dos clases: los que no necesitan demostracion, ó los que la necesitan. Los que han menester demostracion serán imposibles, porque no hay demostracion sin raciocinio, y este en tal caso seria imposible tambien. En cuanto á los que no la han menester porque brillan con evidencia inmediata, serian imposibles todos los que no se refiriesen al acto presente del alma, en el instante mismo en que se emitiera el juicio. Luego no habria mas juicio que el del acto presente: es decir, la conciencia del momento sin relacion con nada de lo anterior. Pero lo curioso es que aun con respecto á los actos de conciencia, este juicio seria poco menos que imposible: porque cuando formamos el juicio sobre el acto de conciencia, no es con este, sino con un acto reflejo: esta reflexion implica sucesion: y lo sucesivo no es conocido con certeza si no hay verdad objetiva.

Es muy dudoso que ni aun fueran posibles los juicios de evidencia inmediata. Ellos, como se ha explicado en el capítulo anterior, suponen la relacion de los conceptos parciales en que se ha descompuesto el total: ¿cómo se descompone sin sucesion? Si hay sucesion hay recuerdo, si hay recuerdo no hay presencia inmediata de lo recordado; es necesaria por consiguiente la objetividad de la idea representante con relacion á la cosa recordada.

. Semejantes consecuencias espantan, pero son indeclinables: si quitamos la verdad objetiva, desaparece todo pensamiento razonado. Este encierra cierta continuidad de actos correspondientes á diversos instantes: si esta continuidad se rompe, el pensamiento humano deja de ser lo que es: deja de existir como razon: es una serie de actos sin conexion de ninguna especie y que á nada pueden conducir. En tal caso desaparece toda expresion, toda palabra: nada tiene un valor seguro: todo se hunde, así

en el órden intelectual y moral como en el material, y el hombre queda hasta sin el consuelo de poseerse á sí mismo; se desvanece en sus propias manos cual vana sombra.

. Las sensaciones podrán existir como serie inconexa tambien; pero no habrá de ellas ningun recuerdo cierto, pues falta la verdad objetiva: y las sensaciones pasadas no existen sino como pasadas, y por tanto como simples objetos.

Toda reflexion intelectual sobre ellas será imposible; porque la reflexion no es la sensacion: esto es un objeto de aquella, mas nó ella misma. Así el rudo tiene la misma sensacion que el filósofo, pero nó la reflexion sobre ella. Mil veces sentimos sin reflexionar que sentimos. La conciencia sensible, es muy diferente de la intelectual: la primera es la simple presencia de la sensacion, la sensacion misma: la segunda es el acto del entendimiento que se ocupa de la sensacion.

. Esta distincion se encuentra tambien en todos los actos puramente intelectuales: la reflexion sobre el acto no es el acto mismo. El uno es objeto del otro: no se identifican, ya que con frecuencia se encuentran separados; si no hubiese pues verdad objetiva la reflexion seria imposible.

. Es difícil tambien de comprender cómo seria posible ningun acto de la conciencia del yo, aun de presente. Ya hemos visto como desaparece el yo, en rompiéndose la serie de los recuerdos, pero hay además, que sin verdad objetiva no os posible concebir el yo ni aun por un momento. El yo pensante, no conoce al yo pensado, sino como objeto. Sea que lo sienta, sea que lo conozca, para darse cuenta á sí mismo de sí mismo necesita reflexionar sobre sí mismo, tomarse á sí mismo por objeto. Y en no habiendo verdad objetiva, no se concibe que ningun objeto pueda tener ningun valor.

De esto se infiere, que los que atacan la objetividad, atacan una ley fundamental de nuestro espíritu, destruyen el pensamiento, y arruinan hasta la conciencia, hasta todo lo subjetivo, que les servía de base.

. Contra la certeza objetiva suele argumentarse fundándose en los errores á que ella nos induce. El delirante cree ver objetos que no existen; el loco cree firmemente en la verdad de sus pensamientos desconcertados: ¿por qué lo que en un caso nos engaña, no podria engañarnos en otros, ó en todos? Un criterio que alguna vez flaquea, ¿podrá pasar por seguro? ¿Por qué no atenernos á lo puramente subjetivo? El delirante, el maniático, el loco se engañan en el objeto, mas nó en el sujeto: aunque no sea verdad lo que ellos piensan, es bien cierto y verdadero que ellos lo piensan.

Esta objecion es especiosa; pero deja en pie todas las dificultades en contra del sistema á cuyo favor se aduce; y por otra parte no carece de respuesta, en cuanto tiende á debilitar la verdad objetiva.

El delirante, el maniático, el loco tienen tambien recuerdos de cosas que no han existido nunca. Esos recuerdos no se refieran tan solo á lo exterior, sino tambien ú sus actos interiores. El demente que se llama rey, se acuerda de lo que pensó, de lo que sintió, cuando lo coronaron, cuando le destronaron, y de una larga historia de semejantes actos: y sin embargo estos fenómenos intelectuales no existieron: y sea como fuere, tantos recuerdos se los puede producir él mismo. Tenemos pues que el criterio con respecto á la memoria, flaquea en este caso: y por lo mismo no podrá servir en ninguno. Luego, aun cuando mas arriba no hubiésemos demostrado que sin verdad objetiva no hay recuerdo ni aun de lo interior, el argumento de los adversarios bastaria para arruinarlos todos. Esta objecion, si algo probase, confirmaria todo lo que se ha dicho para demostrar que sin objetividad no hay conciencia propiamente dicha, lo cual no lo admiten los adversarios.

. Además: desde luego salta á los ojos lo que puede valer en el tribunal de la razon, lo que comienza por apoyarse en la locura. Todo esto prueba á lo mas, la debilidad de nuestra naturaleza; la posibilidad de que en algunos desgraciados se trastorne el órden establecido para la humanidad; que la regla de la verdad en el hombre, como que existe en una criatura tan débil, admite algunas excepciones; pero estas son conocidas, porque tienen caractéres marcados. La excepcion no destruye la regla, sino que la confirma (XXV).

CAPÍTULO XXVI.

SI TODOS LOS CONOCIMIENTOS SE REDUCEN Á LA PERCEPCION DE LA IDENTIDAD.

. La evidencia inmediata tiene por objeto las verdades que el entendimiento alcanza con toda claridad, y á que asiente con absoluta certeza sin que intervenga ningun medio, como lo dice el mismo nombre. Estas verdades se enuncian en las proposiciones llamadas per se notæ, primeros principios ó axiomas; en las cuales basta entender el sentido de los términos, para ver que el predicado está contenido en la idea del sujeto. Las proposiciones de esta clase son pocas en todas las ciencias: la mayor parte de nuestros conocimientos es fruto de raciocinio, el cual procede por evidencia mediata. En la geometría son en muy reducido número las proposiciones que no han menester ser demostradas sino explicadas; el cuerpo de la ciencia geométrica con las dimensiones colosales que tiene en la actualidad, ha dimanado del raciocinio: aun en las obras mas extensas los axiomas ocupan pocas páginas; lo demás está formado de teoremas, esto es, de proposiciones que no siendo evidentes por sí mismas, necesitan demostracion. Lo mismo se verifica en todas las ciencias.

. Como en los axiomas percibe el entendimiento la identidad del sujeto con el predicado, viendo por intuicion que la idea de este se halla contenida en la de aquel, surge aquí una cuestion filosófica sumamente grave, que puede ser muy difícil y dar pie á extrañas controversias, si no se tiene cuidado de colocarla en su verdadero terreno. ¿Todo conocimiento humano se reduce á la simple percepcion de la identidad? y su fórmula general, ¿podria ser la siguiente: A es A, ó bien una cosa es ella misma? Filósofos de nota opinan por la afirmativa, otros sienten lo contrario. Yo creo que hay en esto cierta confusion de ideas, relativa mas bien al estado de la cuestion que no al fondo de ella misma. Conduce mucho á resolverla con acierto el formarse ideas bien claras y exactas de lo que es el juicio, y la relacion que por él se afirma ó se niega.

. En todo juicio hay percepcion de identidad ó de no identidad segun es afirmativo ó negativo. El verbo es no expresa union de predicado con el sujeto, sino identidad; cuando va acompañado de la negacion diciéndose no es, se expresa simplemente la no identidad, prescindiendo de la union ó separacion. Esto es tan verdadero y exacto, que en cosas realmente unidas no cabe juicio afirmativo por solo faltarles la identidad; en tales casos, para poder afirmar, es preciso expresar el predicado en concreto, esto es, envolviendo en él de algun modo la idea del sujeto mismo; por manera que la misma propiedad que en concreto debiera ser afirmada, no puede serle en abstracto, antes bien debe ser negada. Así se puede decir: el hombre es racional; pero nó, el hombre es la racionalidad; el cuerpo es extenso; pero nó, el cuerpo es la extension; el papel es blanco; pero nó el papel es la blancura. Y esto ¿por qué? ¿es que la racionalidad no está en el

hombre, que la extension no se halle unida al cuerpo y la blancura al papel? nó ciertamente; pero, aunque la racionalidad esté en el hombre y la extension en el cuerpo y la blancura en el papel, basta que no percibamos identidad entre los predicados y los sujetos para que la afirmacion no pueda tener cabida: por el contrario, lo que la tiene es la negacion, á pesar de la union: así se podrá decir: el hombre no es la racionalidad; el cuerpo no es la extension; el papel no es la blancura.

He dicho que para salvar la expresion de identidad empleábamos el nombre concreto en lugar del abstracto, envolviendo en aquel la idea del sujeto. No se puede decir el papel es la blancura, pero sí el papel es blanco: porque esta última proposicion significa el papel es una cosa blanca; es decir, que en el predicado, blanco, en concreto, hacemos entrar la idea general de una cosa, esto es, de un sujeto modificable, y este sujeto es idéntico al papel modificado por la blancura.

. Así se echa de ver que la expresion: union del predicado con el sujeto, es cuando menos inexacta. En toda proposicion afirmativa se expresa la identidad del predicado con el sujeto; el uso autoriza estos modos de hablar, que sin embargo no dejan de producir alguna confusion cuando se trata de entender perfectamente estas materias. Y es de notar que el lenguaje comun por sí solo, es en este punto como en muchos otros, admirablemente propio y exacto; nadie dice, el papel es la blancura, sino el papel es blanco; solo cuando se quiere encarecer mucho la perfeccion con que un sujeto posee una calidad, se la expresa en abstracto, uniéndole el pronombre mismo: así se dice hiperbólicamente: es la misma belleza, es la misma blancura, es la misma bondad.

. Hasta lo que se llama igualdad en las matemáticas, viene á significar tambien identidad, de suerte que en esta clase de juicios, á mas de lo que hemos observado de general en todos, á saber, la identidad salvada por la expresion del predicado en concreto, hay que la misma relacion de igualdad significa identidad: esto necesita explicacion.

Si digo + = , expreso lo mismo que + es idéntico á . Claro es que en la afirmacion de igualdad no se atiende á la forma con que las cantidades están expresadas, sino á las cantidades mismas; pues de lo contrario, no solo no se podria afirmar la identidad, pero ni aun la igualdad: porque es evidente que + en cuanto á su forma, ni escrita, ni hablada, ni pensada, no es idéntico ni igual con . La igualdad se refiere á los valores expresados, y estos no solo son iguales, sino idénticos: + es lo mismo que . El todo no se distingue de sus partes reunidas: el es el todo; + con sus partes reunidas.

El modo diferente con que se conciben y + , no excluye la identidad: esta diferencia es relativa á la forma intelectual; y tiene lugar no solo en este caso, sino en las percepciones de las cosas mas simples; no hay nada que nosotros no concibamos bajo aspectos

diferentes, y cuyo concepto no podamos descomponer de diversos modos; y sin embargo nó por esto se dice que la cosa deje de ser simple é idéntica consigo misma.

Lo que se aplica á una ecuacion aritmética, puede extenderse á las algebráicas y geométricas. Si se tiene una ecuacion en que el primer miembro sea muy sencillo, por ejemplo Z, y el segundo muy complicado, por ejemplo el desarrollo de una serie, no se quiere decir que la expresion primera sea igual á la segunda; la igualdad se refiere, nó á la misma expresion sino á lo expresado, al valor que con las letras se designa: esto último es verdadero; lo primero seria evidentemente falso.

Dos circunferencias que tengan un mismo radio son iguales. Aquí parece que se trata solamente de igualdad, pues que hay en efecto dos objetos distintos que son las dos circunferencias, las cuales pueden trazarse en el papel ó representarse en la imaginacion: no obstante, ni aun en este caso la distincion es verdadera y sí solo aparente, verificándose lo que en las ecuaciones aritméticas y algebráicas, de que hay distincion y hasta diversidad en las formas, é identidad en el fondo. Desde luego se puede combatir el argumento principal en que se funda la distincion, si se observa que las circunferencias que se pueden trazar ó representar, no son mas que formas de la idea, y de ningun modo la idea misma. Ya se tracen ya se representen, tendrán una magnitud determinada y una cierta posicion en los planos que se tengan á la vista ó que se imaginen: en la idea y en la proposicion que á ella se refiere, no hay nada de esto; se prescinde de todas las magnitudes, de todas las posiciones, se habla en un sentido general y absoluto. Es verdad que las representaciones pueden ser infinitas, ya en la imaginacion ya en lo exterior: pero esto, lejos de probar su identidad con la idea, indica su diversidad; pues que la idea es única, ellas son infinitas; la idea es constante, ellas son variables; la idea es independiente de las mismas, y ellas son dependientes de la idea, teniendo el carácter y la denominacion de circunferencias en cuanto se le aproximan representando lo que ella contiene.

¿Qué se expresa pues en la proposicion: dos circunferencias que tengan un mismo radio, son iguales? la idea fundamental es que el valor de la circunferencia depende del radio; y la proposicion aquí enunciada no es mas que una aplicacion de aquella propiedad al caso de igualdad de los radios. Luego las circunferencias que concebimos como distintas, no son mas que ejemplos que nos ponemos en lo interior para hacernos visible la verdad de la aplicacion; pero en el fondo puramente intelectual, no se encuentra mas que la descomposicion de la idea misma de la circunferencia, ó su relacion con el radio aplicada al caso de igualdad. No hay pues dos circunferencias en el órden puramente ideal; hay una sola cuyas propiedades conocemos bajo diferentes conceptos y que expresamos de diversas maneras.

Si en todos los juicios hay afirmacion de identidad ó no identidad, y todos nuestros conocimientos ó nacen de un juicio ó van á parar á él, parece que todos se han de reducir á una simple percepcion de identidad: entonces, la fórmula general de nuestros conocimientos será: A es A, ó una cosa es ella misma. Este resultado parece una paradoja extravagante, y lo es segun el modo con que se le entiende; pero si se explica como se debe, puede ser admitido como una verdad, y verdad muy sencilla. Por lo dicho en los párrafos anteriores, se puede columbrar cuál es el sentido de esta opinion; pero la importancia de la materia exige otras aclaraciones.

CAPÍTULO XXVII.

CONTINUACION.

. Es hasta ridículo el decir que los conocimientos de los mas sublimes matemáticos, se hayan reducido á esta ecuacion: A es A. Esto, dicho absolutamente, es no solo falso sino contrario al sentido comun; pero ni es contrario al sentido comun, ni es falso, el decir que los conocimientos de todos los matemáticos, son percepciones de identidad, la cual presentada bajo diferentes conceptos sufre infinitas variaciones de forma, que fecundan al entendimiento y constituyen la ciencia. Para mayor claridad tomemos un ejemplo y sigamos una idea al través de sus transformaciones.

. La ecuacion círculo = círculo() es muy verdadera, pero nó muy luminosa, pues no sirve para nada, á causa de que hay identidad no solo de ideas sino tambien de conceptos y expresion. Para que haya un verdadero progreso en la ciencia, no basta que la expresion se mude, es necesario que se varié en algun modo el concepto bajo el cual se presenta la cosa idéntica. Asi es que si la ecuacion anterior la abreviamos en esta forma C = círculo() nada hemos adelantado, sino en cuanto á la expresion puramente material. La única ventaja que puede resultarnos, es el que aliviamos un tanto la memoria porque en vez de expresar el círculo por una palabra la expresamos por una letra, la inicial C. ¿Por qué? porque la variedad está en la expresion, no en el concepto.

Si en vez de considerar la identidad en toda su simplicidad en ambos miembros de la ecuacion, referimos el valor del círculo al de la circunferencia, tendremos C = circunferencia x ½ R () es decir que el valor del círculo es igual á la circunferencia multiplicada por la mitad del radio. En la ecuacion () hay identidad como en las () y () porque en ella se significa que el valor expresado por C es el mismo expresado por circunferencia x ½ R; de la propia suerte que en las anteriores se expresa que el valor del círculo es el valor del círculo. ¿Pero hay alguna diferencia de esta ecuacion á las anteriores? sí, y muy grande. ¿Cuál es? en las primeras se expresaba simplemente la identidad concebida bajo un mismo punto de vista; el círculo expresado en el segundo miembro no excitaba ninguna idea que no excitase el primero; pero en la última el segundo miembro expresa el mismo círculo sí, pero en sus relaciones con la circunferencia y el radio, y por consiguiente á mas de contener una especie de análisis de la idea del círculo, recuerda el análisis que anteriormente se ha hecho de la idea de la circunferencia con relacion á la del radio. La diferencia pues no está en la sola expresion material, sino en la variedad de conceptos bajo los cuales se presenta una cosa misma.

Llamando N el valor de la relacion de la circunferencia con el diámetro, y C al círculo, la ecuacion se nos convierte en esta otra C = N R^1(). Aquí hay tambien identidad en los

valores, pero encontramos un progreso notable en la expresion del segundo miembro, en el cual se nos ofrece el valor del círculo desembarazado de sus relaciones con el de la circunferencia y dependiente tan solo de un valor numérico N y de una recta que es el radio. Sin perder pues la identidad y solo por sucesion de percepciones de identidad, hemos llegado á adelantar en la ciencia, y habiendo partido de una proposicion tan estéril como círculo = círculo, nos encontramos en otra por la cual podemos desde luego calcular el valor de un círculo cualquiera con tal que se nos dé su radio.

Saliendo de la geometría elemental y considerando el círculo como una curva referida á dos ejes y cuyos puntos se determinan con respecto á estos, tendremos $Z = Bx\text{-}x^1$ (); expresando Z el valor de la ordenada; B el de una parte constante del eje de las abscisas; y x la abscisa correspondiente á Z. Aquí encontramos ya otro progreso de ideas todavía mas notable; en ambos miembros, no expresamos ya el valor del círculo sino el de unas líneas, con las cuales se determinan todos los puntos de la curva; y concebimos fácilmente que esta curva que nos cerraba la figura cuyas propiedades determinábamos en la geometría elemental, puede ser concebida bajo tal forma que pertenezca á un género de curvas de las cuales ella constituya una especie por la particular relacion de las cantidades x y B; de manera que modificando la expresion con la añadidura de una nueva cantidad combinada de este ó de aquel modo, puede resultarnos una curva de otra especie. Entonces, si queremos determinar el valor de la superficie encerrada en esto círculo, podremos considerarla, no simplemente con respecto al radio, sino á las áreas encerradas entre las varias perpendiculares cuyos extremos determinan los puntos de la curva y que se llaman ordenadas: con lo cual resultará que el mismo valor del círculo se determinará bajo conceptos diferentes, no obstante de que ese valor es siempre idéntico: la transicion de unos conceptos á otros será la sucesion de las percepciones de identidad presentada bajo formas diferentes.

Consideremos ahora que el valor del círculo depende del radio, lo cual nos da C = funcion x (). Ecuacion que nos lleva á concebir el círculo bajo la idea general de una funcion de su radio ó de x, y por consiguiente nos autoriza á someterle á todas las leyes á que una funcion está sujeta y nos conduce á las propiedades de las diferencias, de los límites, y de las relaciones de estos; con lo cual entramos en el cálculo infinitesimal cuyas expresiones nos presentan la identidad bajo una forma que nos recuerda una serie de conceptos de análisis detenida y profunda. Así, expresando la diferencial del círculo por dc; y su integral por S. dc; tendremos c = S. dc () ecuacion en que se expresan los mismos valores que en aquella otra, círculo = círculo, pero con la diferencia de que la () recuerda inmensos trabajos analíticos, es el resultado de la dilatada sucesion de conceptos del cálculo integral, del diferencial, de los límites de las diferencias de las funciones, de la aplicacion del álgebra á la geometría y de una muchedumbre de nociones geométricas elementales, reglas y combinaciones algebráicas y de todo cuanto ha sido menester para llegar al resultado. Entonces, cuando se integre la diferencial, y

por integracion se llegue á sacar el valor del círculo, es claro que seria lo mas extravagante el afirmar que la ecuacion integral no es mas que la de círculo = círculo; pero no lo es el decir que en el fondo hay identidad, y que la diversidad de expresion á que hemos llegado es el fruto de una sucesion de percepciones de la misma identidad presentada bajo aspectos diferentes. Suponiendo que los conceptos por los cuales haya sido necesario pasar sean A B C D E M; la ley de su enlace científico podrá expresarse de esta manera: A = B, B = C, C = D, D = E, E = M; luego A = M.

. Lo que acabo de explicar no puede comprenderse bien si no se recuerdan algunos caractéres de nuestra inteligencia, en los cuales se encuentra la razon de tamañas anomalías. Nuestro entendimiento tiene la debilidad de no poder percibir muchas cosas sino sucesivamente, y de que aun en las ideas mas claras, no ve lo que en ellas se contiene, sino con mucho trabajo. De esto resulta una necesidad á la cual corresponde con admirable armonía una facultad que la satisface: una necesidad de concebir bajo varias formas no solo distintas sino diferentes, aun las cosas mas simples; una facultad de descomponer un concepto en muchas partes, multiplicando en el órden de las ideas lo que en realidad es uno. Esta facultad de descomposicion seria inútil si al pasar el entendimiento por la sucesion de conceptos, no tuviese medio de enlazarlos y retenerlos, en cuyo caso iría perdiendo el fruto de sus tareas escapándosele de la mano tan pronto como lo acababa de coger. Afortunadamente, este medio le tiene en los signos escritos, hablados ó pensados; expresiones misteriosas que á veces designan no solo una idea, sino que son como el compendio de los trabajos de una larga vida y quizás de una dilatada serie de siglos. Al presentársenos el signo, no vemos ciertamente con entera claridad todo lo que por él se expresa, ni las razones de la legitimidad de la expresion; pero sabemos en confuso el significado que allí se encierra, sabemos que en caso necesario nos basta tomar el hilo de las percepciones por las cuales hemos pasado, volviendo así con paso retrógrado hasta los elementos mas simples de la ciencia. Al hacer los cálculos, el matemático mas eminente no ve con toda claridad lo que significan las expresiones que va empleando, sino en cuanto se refieren al objeto que le ocupa; pero está cierto que aquellas expresiones no le engañan, que las reglas por las cuales se guia son enteramente seguras; porque sabe que en otro tiempo las afianzó en inconcusas demostraciones. El desarrollo de una ciencia puede compararse á una serie de colunas en las cuales se han marcado las distancias de un camino; el ingeniero que ha hecho las operaciones se sirve de los guarismos de las colunas, sin necesidad de recordar las operaciones que le condujeron á marcar la cantidad que tiene á la vista; bástale saber que las operaciones fueron bien hechas y que el resultado de ellas se escribió bien.

. La prueba de esta necesidad de descomposicion, á mas de tenerla ampliamente consignada en los ejemplos anteriores, se la encuentra en los elementos de toda enseñanza, donde se hace preciso explicar bajo una forma de demostracion proposiciones que nada mas dicen que las definiciones ó axiomas que se han asentado.

Por ejemplo, en las obras elementales de geometría se encuentra este teorema: todos los diámetros de un círculo son iguales; y si se quiere que los principiantes le comprendan, es necesario dar la forma de demostracion á lo que no es ni puede ser mas que una explicacion, y casi un recuerdo de la idea del círculo. Cuando se traza la circunferencia se fija un punto en torno del cual se hace girar una línea que se llama radio; pues bien, no siendo el diámetro otra cosa que el conjunto de los dos radios continuados en una misma línea, parece que debiera bastar la enunciacion del teorema para que se le viese evidentemente contenido en la idea del círculo y como una especie de repeticion del postulado en que se funda la construccion de la curva; sin embargo no sucede así, y es necesario explicar, haciendo como que se prueba, y mostrar el diámetro igual á dos radios, y recordar que estos son iguales, y á veces repetir que así se supone en la misma construccion; en una palabra, emplear una porcion de conceptos para convencer de una verdad que debiera ser conocida con la simple intuicion de uno solo, como sucede cuando las fuerzas geométricas del entendimiento han adquirido cierta robustez.

. Ahora podrémos apreciar en su justo valor la opinion de Dugald-Steward en sus Elementos de la filosofía del espíritu humano, cuando dice: «es lícito dudar que aun esta ecuacion aritmética x = pueda ser representada con exactitud por la fórmula A = A. Esta ecuacion es una proposicion que enuncia la equivalencia de dos expresiones diferentes, equivalencia cuyo descubrimiento puede ser de la mayor importancia en una infinidad de casos. La fórmula es una proposicion del todo insignificante y frivola que no puede en ningun caso recibir la menor aplicacion práctica; ¿qué pensaremos pues de esta proposicion A = A, si se la compara con la fórmula del binomio de Newton á la cual en tal caso representaria? sin duda cuando se la aplica á la ecuacion x = (que por su extrema simplicidad y vulgaridad puede pasar por un axioma) la paradoja no presenta tan de bulto su monstruosidad; pero en este segundo caso parece del todo imposible que tenga ni aun significacion» (. p. cap. . seccion . § .). Este filósofo no advierte que la pretendida monstruosidad nace de la errada interpretacion que él mismo da á la opinion de sus adversarios. Nadie ha pensado en negar la importancia de los descubrimientos en que se prueba la equivalencia de expresiones diferentes; nadie dudará de que la fórmula del binomio de Newton sea un gran progreso sobre la fórmula A = A; pero la cuestion no está aquí, está en ver si la fórmula del binomio de Newton es mas que la expresion de cosas idénticas, y si aun el mérito mismo de la expresion, es ó no el fruto de una serie de percepciones de identidad. Si la cuestion se presentase bajo el punto de vista de Dugald-Steward, seria hasta indigna de ser ventilada: en buena filosofía no puede disputarse sobre cosas no solo absurdas sino ridiculas.

CAPÍTULO XXVIII.

CONTINUACION.

. Expliquemos ahora cómo la doctrina de la identidad se aplica en general á todos los raciocinios, versen ó no sobre objetos matemáticos; para esto examinaremos algunas de las formas dialécticas en las cuales está consignado el arte de raciocinar.

Todo A es B; M es A, luego M es B. En este silogismo encontramos en la mayor, la identidad de todo A con B, y en la menor la de M con A, de lo cual sacamos la de M con B. En las tres proposiciones hay afirmacion de identidad, y por consiguiente percepcion de ella: veamos lo que sucede en el enlace que constituye la fuerza del raciocinio.

¿Por qué digo que M es B? porque M es A, y todo A es B. M es uno de los A, que estaba expresado ya en las palabras: todo A; luego cuando digo M es A, no digo nada nuevo sobre lo que habia dicho por todo A; ¿qué diferencia hay pues? hay la diferencia de que en la expresion todo A, no hacia atencion á uno de sus contenidos M, del cual sin embargo afirmaba que era B, por lo mismo que decia todo A es B. Si en la expresion todo A hubiese visto distintamente á M, no hubiera sido necesario el silogismo, pues por lo mismo que decia todo A es B, hubiera entendido M es B.

Esta observacion es tan verdadera y exacta, que en tratándose de relaciones demasiado claras se suprime el silogismo y se le reemplaza por el entimema. El entimema es ciertamente la abreviacion del silogismo; pero en esta abreviacion debemos ver algo mas que un ahorro de palabras; hay un ahorro de conceptos, porque el entendimiento ve intuitivamente lo uno en lo otro sin necesidad de descomposicion. Es hombre, luego es racional; callamos la mayor y ni aun la pensamos, porque en la idea de hombre y en su aplicacion á un individuo, vemos intuitivamente la de racional, sin gradacion de ideas ni sucesion de conceptos.

Supongamos que se trata de demostrar que el perímetro de un polígono inscrito en un círculo es menor que la circunferencia, y que se hace el siguiente silogismo: todo conjunto de rectas inscritas en sus respectivas curvas es menor que el conjunto de las mismas curvas; es así que el perímetro del polígono es un conjunto de rectas, y la circunferencia un conjunto de arcos ó curvas; luego el perímetro inscrito os menor que la circunferencia. Pregunto ahora, si quien sepa que el conjunto de rectas es menor que el conjunto de curvas no verá con igual facilidad que el perímetro es menor que la circunferencia circunscrita, con tal que entienda perfectamente el significado de las palabras; es evidente que sí. ¿Para qué pues se necesita el recuerdo del principio general? ¿es para añadir nada al concepto particular? nó por cierto; porque nada puede haber mas claro que las siguientes proposiciones: el perímetro del polígono es un

conjunto de rectas; la circunferencia es un conjunto de arcos ó curvas; lo que se hace pues con el principio general es llamar la atencion sobre una fase del concepto particular, para que con la reflexion se vea en este lo que sin la reflexion no se veia. La certeza de la conclusion no depende del principio general; pues que si se hubiese pensado en las relaciones de mayoría y minoría, solo con respecto á las rectas del perímetro y á los arcos cuyo conjunto forma la circunferencia, se hubiera inferido lo mismo.

Con este ejemplo se confirma que el entimema no es una simple abreviacion de palabras, y se explica por qué le empleamos en los raciocinios que versan sobre materias familiares al entendimiento. Entonces, en uno cualquiera de los conceptos vemos lo que necesitamos para la consecuencia, y por esto tenemos bastante con una premisa, en la cual incluimos la otra, mas bien que no la sobreentendemos. El principiante dirá: el arco es mayor que la cuerda, porque la curva es mayor que la recta; pero cuando se haya familiarizado con las ideas geométricas dirá simplemente, el arco es mayor que la cuerda, viendo en la misma idea del arco la idea de curva, en la de cuerda la de recta, sin ninguna descomposicion. ¿Por ventura es verdad que el arco sea mayor que la cuerda porque toda curva es mayor que su recta? nó, de ninguna manera; si no existiese la idea abstracta de curva y la única curva pensada fuese la particular arco de círculo; si no existiese tampoco la idea abstracta de recta y la única recta pensada fuese la cuerda, seria verdad como ahora que el arco es mayor que la cuerda.

. En tratándose de las relaciones necesarias de los objetos, los principios generales, los términos medios, y cuantos recursos nos ofrece la dialéctica para auxiliar el raciocinio, no son mas en el fondo que invenciones del arte para inducirnos á reflexionar sobre el concepto de la cosa, haciéndonos ver en él lo que antes no veíamos. De esto se sigue que todos los juicios sobre los objetos necesarios, son en cierto modo analíticos; equivocándose Kant cuando afirma que los hay sintéticos prescindiendo de la experiencia. Si esta no existe, no tenemos ningun dato de la cosa, solo poseemos su concepto; de lo extraño á este nada podemos saber. No quiero decir que todas las proposiciones expresen tal relacion del predicado al sujeto, que el concepto de este sea suficiente para que descubramos aquel; pero sí que la razon de la insuficiencia está en que el concepto es incompleto ó en sí ó con respecto á nuestra comprension; y que suponiéndole completo en sí mismo y la debida capacidad en nuestro entendimiento para comprender todo lo que él nos dice, encontraríamos en el mismo todo lo que puede formar materia científica.

. Un ejemplo geométrico aclarará mis ideas. El triángulo tiene muchas propiedades cuya explicacion, demostracion y aplicaciones ocupan largas páginas en los libros de geometría. En el concepto del triángulo entran el de rectas y el de los ángulos que estas forman: pregunto ahora ¿en todas las explicaciones y demostraciones de las

propiedades de los triángulos en general, ¿se sale jamás de las ideas de ángulo y de recta? nó, jamás, ni se sale, ni se puede salir; de lo contrario flaquearia cuanto se dijese fundado en nuevos elementos que se hubiesen introducido en el concepto. Estos elementos serian ajenos al triángulo, y por consiguiente le quitarían su naturaleza. En las relaciones necesarias no cabe mas ni menos, ni añadiduras, ni sustracciones de ninguna clase: lo que es es, y nada mas. Cuando se pasa del triángulo en general á sus varias especies, como equilátero, isósceles, rectángulo, oblicuángulo etc. etc., es de notar que la demostracion se atiene rigurosamente á lo contenido en el concepto general modificado con la propiedad determinante de la especie, es decir, á la igualdad de los tres lados, ó de dos, ó á la desigualdad de todos, ó á la suposicion de un ángulo recto etc. etc.

. En la aplicacion del álgebra á la geometría, se ve con mas claridad lo que estoy explicando. Una curva se expresa por una fórmula que contiene el concepto de la misma curva; es decir, su esencia. Para demostrar todas las propiedades de la curva, el geómetra no necesita salir de la fórmula; en todas las cuestiones que se suscitan lleva la fórmula en la mano como la piedra de toque, y en la misma encuentra todo cuanto ha menester. Es verdad que traza triángulos ú otras figuras dentro de la misma curva, que de la misma tira rectas á puntos fuera de ella, pero jamás sale del concepto expresado en la fórmula; lo que hace es descomponerle y descubrir en él cosas que antes no habia descubierto.

En esta ecuacion $z^2 = e^2/E^2 (Ex - x^3)$ se encuentra la expresion de las relaciones constitutivas de la elipse, expresando E el semieje mayor, e el semieje menor, z las ordenadas, y x las abscisas. Con esta ecuacion desenvuelta y transformada de varias maneras, se determinan las propiedades de la curva; ¿y cómo? haciendo ver con la ayuda de las construcciones, que la nueva propiedad está contenida en el concepto mismo, y que basta analizarle para encontrarla en él.

Si suponemos un entendimiento que concibe la esencia de la curva, con inmediata intuicion de la ley que preside á la inflexion de los puntos, sin necesidad de referirla á ninguna línea, ó bien bastándole un eje en vez de necesitar dos, ó de algun otro modo que nosotros no podemos ni siquiera imaginar, resultará que no habrá menester dar los rodeos que nosotros para demostrar las propiedades de la curva, pues las verá claramente pensadas en el mismo concepto de ella. Esta suposicion no es arbitraria: hasta cierto punto la vemos realizada todos los dias, aunque en escala menor; un geómetra vulgar tiene el concepto de una curva como lo tenia Pascal: en este mismo concepto el geómetra vulgar ve las propiedades de la misma con largo trabajo, y limitándose á las comunes; Pascal veia las mas recónditas poco menos que de una ojeada. Kant, por no haberse hecho cargo de esta doctrina, no puede dar solucion al problema filosófico de los juicios sintéticos puros: profundizando mas la materia hubiera visto que hablando en rigor, no hay tales juicios, y en vez de cansarse por resolver el problema se hubiera abstenido de suscitarle (XXVI).

CAPÍTULO XXIX.

SI HAY VERDADEROS JUICIOS SINTÉTICOS à priori, EN EL SENTIDO DE KANT.

. La mucha importancia que da el filósofo aleman á su imaginado descubrimiento exige que le examinemos con detencion. Júzguese de esta importancia por lo que él mismo dice: «si algun antiguo hubiese tenido la idea de solo proponer la presente cuestion, ella hubiera sido una barrera poderosa contra todos los sistemas de la razon pura hasta nuestros dias, y habria ahorrado muchas tentativas infructuosas que se han emprendido ciegamente sin saber de qué se trataba.» (Crítica de la razon pura. Introduccion). El pasaje no es nada modesto, y excita naturalmente la curiosidad de saber en qué consiste un problema cuyo solo planteo habria sido bastante á evitar los extravíos de la razon pura.

Hé aquí sus palabras: «en los juicios sintéticos á mas del concepto del sujeto debo tener alguna otra cosa (x) sobre la cual el entendimiento se apoye para reconocer que un predicado no contenido en este concepto, no obstante le pertenece.

»Tocante á los juicios empíricos ó de experiencia, no hay ninguna dificultad; porque esta x es la experiencia completa del objeto que conozco por un concepto a, el cual no forma mas que una parte de esta experiencia. En efecto: aunque yo no comprenda en el concepto de cuerpo en general el predicado pesadez, este concepto indica no obstante una parte total de la experiencia; puedo por consiguiente añadirle otra parte de la misma experiencia como perteneciente al primer concepto. De antemano puedo reconocer analíticamente el concepto de cuerpo por los caractéres de extension, impenetrabilidad, figura etc., caractéres concebidos todos en este concepto. Pero si extiendo mi conocimiento volviendo la atencion del lado de la experiencia de donde he sacado este concepto; entonces hallo siempre la pesadez unida á los caractéres precedentes. Esta x que está fuera del concepto a y que es el fundamento de la posibilidad de la síntesis del predicado pesadez, con el concepto a, pertenece pues á la experiencia.

»Pero en los juicios sintéticos à priori, este medio falla absolutamente. Si debo salir del concepto a para conocer otro concepto b como unido con aquel, ¿dónde me apoyaré y cómo será posible la síntesis, cuando no me es dable volverme hácia el campo de la experiencia?

»Hay pues aquí un cierto misterio, cuya explicacion puede solo asegurar el progreso en el campo ilimitado del conocimiento intelectual puro» (ibid.).

. La razon de esta síntesis, la encontramos en la facultad de nuestro entendimiento para formar conceptos totales, en los que descubra la relacion de los parciales que los componen; y la legitimidad de la misma síntesis, se funda en los principios en que estriba el criterio de la evidencia.

La síntesis de que se habla en las escuelas, consiste en la reunion de conceptos, y no se opone á que se tengan por analíticos los conceptos totales, de cuya descomposicion resulta el conocimiento de las relaciones de los parciales.

Si Kant se hubiese ceñido á los juicios de experiencia, no habria inconveniente en su doctrina; pero extendiéndola al órden intelectual puro, ó es inadmisible, o cuando menos está expresada con poca exactitud.

. Afirma Kant que los juicios matemáticos son todos sintéticos, y que esta verdad que en su juicio es «ciertamente incontestable y muy importante por sus consecuencias, parece haber escapado hasta aquí á la sagacidad de los analistas de la razon humana, haciendo muy contrarias sus conjeturas;» yo creo que lo que falta aquí no es la sagacidad de los analistas, sino la de su Aristarco. Lo demostraré.

«Tal vez se podria creer á primera vista que la proposicion + = , es una proposicion puramente analítica que resulta de la idea de siete mas cinco, segun el principio de contradiccion; pero bien mirado se encuentra que el concepto de la suma de siete y de cinco, no contiene otra cosa que la reunion de dos números en uno solo, lo que de ningun modo trae consigo el pensamiento de lo que es este número único compuesto de los otros dos.»

Si se dijese que quien oye siete mas cinco, no siempre piensa doce, porque no ve bastante bien que un concepto es el otro, aunque bajo diferente forma, se diria verdad; pero no lo es que por esta razon el concepto no sea puramente analítico. La simple explicacion de ambos es bastante á manifestar su identidad.

Para que se comprenda mejor, tomemos la inversa = + . Es evidente que quien no sepa que + = , tampoco sabrá que = + ; y pregunto ahora, examinando el concepto , ¿no veo contenido en él el + ? es cierto: luego el concepto de se identifica con el de + ; luego asi como de que oyendo no siempre se piensa + no se puede inferir que el concepto de no contenga el + , tampoco de que quien oiga el + no siempre comprenda , no se puede deducir que el primer concepto no incluya el segundo.

La causa de la equivocacion está en que dos conceptos idénticos están presentados al entendimiento bajo diferente forma; y hasta que quitándoles la forma se ve el fondo, no se descubre la identidad. No hay propiamente raciocinio sino explicacion.

Lo que añade Kant sobre la necesidad de apelar en este caso á una intuicion, con respecto á uno de los dos números, añadiendo al siete el cinco expresado sucesivamente por los dedos de la mano, es sobre manera fútil. .º Añádase como se quiera el cinco, nunca será mas que el cinco añadido, y por tanto nada dará ni quitará á + . .º La sucesiva adicion por los dedos equivale á decir + + + + = . Lo que trasforma la espresion + = , en esta otra + + + + + = ; es asi que la misma relacion tiene el concepto + + + + con , que + con ; luego si de estos el uno no está contenido en el otro, tampoco lo estarán los de Kant. Se replicará que Kant no habla de identidad sino de intuicion; pero esta intuicion no es la sensacion, sino la idea; si es la idea, es el concepto explicado, nada mas. .º Este método de intuicion vemos que no es necesario ni aun para los niños. .º Dicho método es imposible en los números grandes.

. Añade Kant que esta proposicion: «entre dos puntos, la línea recta es la mas corta» no es puramente analítica, porque en la idea de recta no entra la de mas corta. Prescindiré de que hay autores que demuestran ó pretenden demostrar esta proposicion; y me ceñiré únicamente á la razon de Kant. Este autor olvida que no se trata de la recta sola, sino de la recta comparada. En la recta sola, no entra ni puede entrar lo de mas, ni de menos, pues esto supone comparacion; pero desde el momento en que se comparan la recta y la curva, con respecto á la longitud, en el concepto de la curva, se ve el exceso sobre la recta. La proposicion pues resulta de la simple comparacion de dos conceptos puramente analíticos, con un tercero que es longitud.

. Sí la razon de Kant fuese de algun valor, se inferiria que ni aun el juicio «el todo es mayor que su parte» es analítico; porque en la idea de todo, no entra la de mayor, hasta que se la compara con la de parte. Tampoco seria juicio analítico este: es mayor que ; porque en el concepto de , no entra la idea de mayor, hasta que se le compara con el de .

El axioma: cosas iguales á una tercera son iguales entre si, tampoco seria juicio analítico: porque en el concepto de cosas iguales á una tercera, tampoco entra la igualdad entre sí, hasta que se reflexiona que la igualdad del medio implica la de los extremos.

Esa x de que nos habla Kant, se encontraría en casi todos los juicios, si no pudiésemos formar conceptos totales en que se envolviese la comparacion de los parciales: en cuyo caso no tendríamos mas juicios analíticos que los puramente idénticos, ó los comprendidos directamente en esta fórmula A es A.

. La comparacion de dos conceptos con un tercero no quita al resultado el carácter de juicio analítico, así como el que un predicado no pueda verse desde luego en la idea del sujeto sin el auxilio de dicha comparacion. Esta la necesitamos muchas veces, porque

pensamos solo muy confusamente lo que se halla en el concepto que ya tenemos, y hasta sucede que no lo pensemos de ningun modo. A cada paso estamos viendo que una persona dice una cosa y sin notarlo se contradice luego, por no advertir que lo que añade se opone á lo mismo que habia dicho. Son comunes en la conversacion las siguientes réplicas: ¿no ve V. que supone lo contrario de lo que ahora dice? ¿no ve V. que en las mismas condiciones antes asentadas, se implica lo contrario de lo que ahora establece?

. En un concepto no solo se incluye lo que expresamente se piensa en él, sino todo lo que se puede pensar. Si descomponiéndole encontramos en el mismo cosas nuevas, no se puede decir que las añadimos, sino que las descubrimos: no hay entonces síntesis, sino análisis; de lo contrario seria preciso inferir que no hay ningun concepto analítico ó que solo lo son los puramente idénticos. Excepto este último caso cuya fórmula general es, A es A, siempre hay en el predicado algo mas de lo pensado en el sujeto, si nó en cuanto á la sustancia, al menos en cuanto al modo. El círculo es una curva: esta es sin duda una proposicion analítica de las mas sencillas que imaginarse pueden; y no obstante, el predicado expresa la razon general de curva, que en el sujeto puede estar envuelta de un modo confuso con relacion á una especie particular de las curvas. Siguiendo una gradacion en las proposiciones geométricas se podria notar que no hay mas que lo dicho en la proposicion anterior, sino la mayor ó menor dificultad de descomponer el concepto y ver en él lo que antes no se veia.

Si digo: el círculo es una seccion cónica; el predicado no está pensado en el sujeto por quien no sepa lo que significan los términos ó no haya reflexionado sobre su verdadero sentido. Al concepto del círculo nada le añado, solo le descubro una propiedad que antes no conocia, y este descubrimiento nace de su comparacion con el cono. ¿Hay aquí síntesis? nó, de ningun modo; lo que hay es análisis comparado de los dos conceptos; círculo y cono.

. Como esta doctrina destruye por su base el sistema de Kant en este punto, voy á desenvolverla y darle mas sólido fundamento.

Para que haya síntesis propiamente dicha, es menester que se una al concepto una cosa que de ningun modo le pertenece, como se ve en el ejemplo aducido por el mismo Kant. La figurabilidad se encuentra en el concepto del cuerpo; pero la pesadez es una idea totalmente extraña, y que solo podemos unir al concepto del cuerpo porque así nos lo atestigua la experiencia. Solo con esta añadidura se verifica propiamente la síntesis; pero nó con la union de ideas que nazcan del mismo concepto de la cosa, aunque para fecundarle se necesite la comparacion. Los conceptos no son enteramente absolutos; contienen relaciones, y el descubrimiento de estas no es una síntesis sino un análisis mas completa. Si se replica que en tal caso hay algo mas que el concepto primitivo, observaré que esto se verifica en todos los que no son puramente idénticos. Además que

con la comparacion se forma un concepto total nuevo, resultante de los conceptos primitivos; en cuyo caso las propiedades de las relaciones son vistas nó por síntesis sino por el análisis del concepto total.

Segun Kant, la verdadera síntesis necesita reunion de cosas extrañas entre sí, y tan extrañas, que el lazo que las une es una especie de misterio, una x cuya determinacion es un gran problema filosófico. Si esta x se encuentra en la relacion esencial de los conceptos parciales que entran en el concepto total, se ha resuelto el problema por la simple análisis; ó para hablar con mas exactitud, se ha manifestado que el problema no existia pues la x era una cantidad conocida.

Yo no sé que pueda haber juicio mas analítico que aquel en el cual vemos las partes en el todo: pues este no es mas que las mismas partes reunidas. Si digo; uno y uno son dos, ó bien dos es igual á uno mas uno, no puede negarse que tengo un concepto total dos, en cuya descomposicion hallo uno mas uno: si esto no es analítico, es decir, si aquí el predicado no está contenido en la idea del sujeto, no se alcanza cuándo podrá estarlo. Pues bien, aquí mismo hay diferentes conceptos, uno mas uno, se los reune y de ellos se forma el concepto total. Aunque sencillísima, la relacion existe; y el que sea mas ó menos sencilla ó complicada y que por consiguiente sea vista con mas ó menos facilidad, no altera el carácter de los juicios convirtiéndolos de analíticos en sintéticos.

. Completemos esta explicacion con un ejemplo de geometría elemental. Si se dice un paralelógramo oblicuángulo es igual en superficie á un rectángulo de la misma base y altura, tenemos: .º Que en la idea de paralelógramo oblicuángulo no vemos la de igualdad con el rectángulo. Ni tampoco la podemos ver, porque la relacion no existe cuando no hay otro extremo al cual se refiera. En la idea de paralelógramo no entra la de rectángulo, y por consiguiente no puede entrar la de igualdad. .º La relacion nace de la comparacion del oblicuángulo con el rectángulo, y por consiguiente se la ha de encontrar en un concepto total en que entren los dos. Entonces no puede decirse que al concepto del oblicuángulo le añadamos algo que no le pertenezca, sino que por el contrario esta igualdad la vemos surgir del concepto del oblicuángulo y del rectángulo como conceptos parciales del total en que los dos se combinan. El análisis de este concepto total, nos lleva á descubrir la relacion buscada; siendo de notar, que cuando la simple reunion de los conceptos comparados no basta, nos valemos de otro que comprenda á los mismos y alguno mas; y del concepto del nuevo debidamente analizado, sacamos la relacion de las dos partes comparadas.

. Precisamente en la construccion geométrica que suele hacerse para demostrar el teorema que me sirve de ejemplo, puede sensibilizarse por decirlo así lo que acabo de explicar con respecto á los conceptos totales que contienen otros á mas de los comparados. Confundidas las bases del paralelógramo rectángulo y oblicuángulo, se ve

desde luego una parte que les es comun, y es el triángulo formado por la base, una parte de un lado del oblicuángulo y otra de uno del rectángulo; para esto no se necesita ni síntesis ni análisis, pues hay perfecta coincidencia, lo que en geometría equivale á identidad. La dificultad está en las dos partes restantes, es decir, en los trapecios á que se reducen los dos paralelógramos quitado el triángulo comun. La simple intuicion de las figuras nada dice con respecto á la equivalencia de las dos superficies: solo se ve que los dos lados del oblicuángulo van extendiéndose, encerrando menor distancia á proporcion que el ángulo va siendo mas oblicuo, hallándose estas dos condiciones de longitud de lados y disminucion de distancias entre dos límites, de los cuales el uno es lo infinito y el otro el rectángulo. Se puede demostrar la relacion de la equivalencia de las superficies, prolongando la paralela opuesta á la base, y formando así un cuadrilátero del cual son partes los trapecios; para descubrir la igualdad de estos trapecios basta descomponer el cuadrilátero atendiendo á la igualdad de dos triángulos formados respectivamente cada uno por uno de los trapecios y un triángulo comun. ¿Añado con esto nada al concepto de cada trapecio? nó; solo le comparo. Esta comparacion no la he podido hacer directamente, y por esto los he incluido en un concepto total cuya simple análisis me ha bastado para descubrir la relacion que buscaba. Esta relacion no se la da el concepto, solo la manifiesta; por manera que si el concepto de las dos figuras comparadas fuese mas perfecto, de suerte que viésemos intuitivamente la relacion que existe entre el aumento de los lados y el decremento de la distancia de los mismos, veríamos que hay aquí una ley constante que suple de una parte lo que se pierde por otra; y por consiguiente en el mismo concepto del oblicuángulo descubriríamos la razon fundamental de la igualdad, es decir la no alteracion del valor de la superficie por la mayor ó menor oblicuidad de los ángulos, teniendo así lo que despues sacamos por la expresada comparacion y que generalizamos refiriéndonos á dos valores lineales constantes: base y altura. Lo mismo nos sucederia con respecto á la equivalencia de todas las cantidades variables expresadas de diferente modo, si sus conceptos pudiésemos reducirlos á fórmulas tan claras y sencillas como las de las funciones aparentes, por ejemplo n s/m s, donde sea cual fuere el valor de la variable resulta siempre el mismo el valor de la expresion, el cual es constante, á saber n/m.

. No se crea que estas investigaciones sean inútiles: en la cuestion presente como en muchas otras, sucede que de un problema filosófico, al parecer meramente especulativo, están pendientes verdades importantísimas. Así en el caso que nos ocupa, notaremos que Kant explica el principio de causalidad de una manera inexacta, y que segun como se interpreten sus palabras debe llamarse completamente falsa; y quizás la raíz de su equivocacion está en que considera el principio de causalidad como sintético, aunque á priori, cuando en realidad debe ser tenido por analítico, como demostraré al tratar de la idea de causa.

Considerando de la mayor importancia el tener ideas claras y distintas en la presente materia, voy á resumir en pocas palabras la doctrina expuesta sobre la evidencia inmediata y la mediata.

. Hay evidencia inmediata cuando por el concepto del sujeto vemos la conveniencia ó repugnancia del predicado, sin necesitar otro medio que la simple reflexion sobre el significado de las palabras. A los juicios de esta clase, se los llama con propiedad analíticos, porque basta descomponer el concepto del sujeto para encontrar en él la conveniencia ó repugnancia del predicado.

Hay evidencia mediata cuando por el simple concepto del sujeto, no vemos desde luego la conveniencia ó repugnancia del predicado; por lo cual necesitamos apelar á un medio que nos la manifieste.

. Surge aqui la cuestion de si los juicios de evidencia mediata pueden llamarse analíticos. Claro es que si por analíticos se entienden solamente aquellos en los cuales basta entender el significado de los términos para ver la conveniencia ó repugnancia del predicado, no pueden llamarse tales los de evidencia mediata. Pero si entendemos por juicio analítico aquel en que basta descomponer un concepto para encontrar en él la conveniencia ó repugnancia del predicado, hallaremos que los juicios de evidencia mediata pertenecen tambien á dicha clase, y que el medio empleado no es mas que la formacion de un concepto total en que se hacen entrar los parciales cuya relacion se quiere descubrir. En la reunion de estos conceptos parciales hay síntesis, es verdad, pero no la hay en el descubrimiento de sus relaciones, pues este se hace por análisis.

El que se hayan tenido que reunir varios conceptos para formar un juicio, no destruye su carácter de analítico, pues de otro modo seria menester decir que no hay ningun juicio analítico. Si se afirma: el hombre es racional; en el concepto de hombre entran dos, animal y racional, lo que no quita que el juicio sea analítico. Este carácter consiste en que como lo dice su mismo nombre, baste la descomposicion de un concepto para encontrar en él ciertos predicados, y prescinde del modo con que se ha formado el concepto que se descompone y de si se han hecho entrar en él dos ó mas conceptos.

. De esta doctrina resulta con claridad en qué consiste la evidencia mediata. El predicado está tambien contenido en la idea del sujeto, pero la limitacion de nuestra inteligencia hace que ó estas ideas sean incompletas, o no las veamos en toda su extension, ó no distingamos bien lo que en las mismas pensamos ya de un modo confuso; y de aquí dimana el que no sea suficiente entender el significado de las palabras para ver desde luego contenido el predicado en la idea del sujeto. Además, los objetos, aun los puramente ideales, se nos presentan como dispersos; de aquí es que no conociendo el

conjunto, vamos pasando sucesivamente de unos á otros, descubriendo las relaciones que tienen entre sí, á medida que los vamos aproximando.

. De lo dicho se infiere que en el órden puramente ideal todos los juicios son analíticos, pues todo conocimiento de este órden se hace con la intuicion de lo que hay en un concepto mas ó menos complicado, y que no hay mas síntesis que la necesaria para aproximar los objetos reuniendo sus conceptos en uno total que nos sirva para el descubrimiento de la relacion de los parciales.

. La x pues de que nos habla Kant, y cuyo despejo es uno de los problemas mas importantes de la filosofía, no será mas que la facultad del entendimiento para reunir en un concepto total conceptos de cosas diferentes y descubrir en aquel las relaciones que estos tienen entre sí. Esta facultad no es un descubrimiento nuevo; pues que con este ó aquel nombre, la han reconocido todas las escuelas. Nadie ha disputado al entendimiento la facultad de comparar; y la comparacion es una operacion por la cual el entendimiento se pone á la vista dos ó mas conceptos para conocer las relaciones que tienen entre sí. En este acto se forma un concepto total del cual los comparados son una parte; así como hemos visto que en las construcciones geométricas para averiguar la relacion de varias figuras, se construye una que las comprenda todas y que sea como el campo en el cual se haga la comparacion.

Basta por ahora lo dicho sobre los juicios analíticos y sintéticos, pues que no proponiéndome tratarlos sino en general, y en cuanto tienen relacion con la certeza, no descenderé á pormenores haciendo aplicacion á varias ideas, cuyo análisis corresponde á otros lugares de esta obra.

CAPÍTULO XXX.

CRITERIO DE VICO.

. Con las cuestiones de los capítulos anteriores relativas á la evidencia inmediata y á la mediata, está enlazada la doctrina de Vico sobre el criterio de la verdad. Cree este filósofo que dicho criterio consiste en haber hecho la verdad conocida; que nuestros conocimientos son completamente ciertos cuando se verifica dicha circunstancia; y que van perdiendo de su certeza á proporcion que el entendimiento pierde su carácter de causa con respecto á los objetos. Dios, causa de todo, lo conoce perfectamente todo; la criatura, de causalidad muy limitada, conoce tambien con mucha limitacion; y si en alguna esfera puede asemejarse á lo infinito, es en ese mundo ideal que ella propia se construye, y que puede extender á su voluntad, sin que sea dable señalarle un linde que no pueda todavía retirar.

Dejemos hablar al mismo autor. «Los términos verum et factum, lo verdadero y lo hecho, se ponen el uno por el otro entre los latinos, o como dice la escuela, se convierten. Para los latinos intelligere, comprender, es lo mismo que leer con claridad y conocer con evidencia. Llamaban cogitare lo que en italiano se dice pensare e andar raccogliendo; ratio, razon, designaba entre ellos una coleccion de elementos numéricos, y ese don que distingue al hombre de los brutos y constituye su superioridad. Llamaban ordinariamente al hombre un animal partícipe de la razon (rationis particeps) y que por tanto no la posee absolutamente. Así como las palabras son los signos de las ideas, las ideas son los signos y representaciones de las cosas. Así como leer legere, es reunir los elementos de la escritura de los cuales se forman las palabras, la inteligencia, intelligere, consiste en reunir todos los elementos de una cosa, de lo que resulta la idea perfecta. Por donde podemos conjeturar que los antiguos italianos admitian la doctrina siguiente sobre lo verdadero: lo verdadero es lo hecho mismo; y por consiguiente Dios es la verdad primera porque es el primer hacedor (factor), la verdad infinita porque ha hecho todas las cosas, la verdad absoluta, pues que representa todos los elementos de las cosas tanto internos como externos, porque los contiene. Saber es reunir los elementos de las cosas; de donde se sigue que el pensamiento (cogitatio) es propio del espíritu humano, y la inteligencia lo es del espíritu divino: porque Dios reune todos los elementos de las cosas internos y externos á causa de que los contiene, y él propio es quien los dispone; mientras el espíritu humano limitado como es, y fuera de todo lo que no es él mismo, puede aproximar los puntos extremos mas nó reunirlo todo; de manera que puede pensar sobre las cosas, pero no comprenderlas; y hé aquí por qué participa de la razon, mas no la posee. Para aclarar estas ideas con una comparacion: lo verdadero divino es una imágen sólida de las cosas, como una figura plástica; lo verdadero humano es una imágen plana sin profundidad, como una pintura. Así como lo verdadero divino lo es, porque Dios en el acto mismo de su conocimiento dispone y produce, lo verdadero

humano es para las cosas en que el hombre dispone y crea de una manera semejante. La ciencia es el conocimiento del modo con que la cosa se hace; conocimiento en el cual el espíritu mismo hace el objeto, pues que recompone sus elementos. El objeto es un sólido para Dios que comprende todas las cosas; una superficie para el hombre que no comprende sino lo exterior. Establecidos estos puntos para ponerlos mas fácilmente en armonía con nuestra religion, conviene saber, que los antiguos filósofos de Italia identificaban lo verdadero con lo hecho, porque creian el mundo eterno: asi los filósofos paganos adoraron un Dios que obraba siempre ad extra, cosa desechada por nuestra teología. Por cuyo motivo en nuestra religion, en la cual profesamos que el mundo ha sido criado de la nada en el tiempo, es necesario establecer una distincion, identificando lo verdadero criado con lo hecho, y lo verdadero increado con el engendrado (genito). Así la Sagrada Escritura con una elegancia verdaderamente divina, llama Verbo à la sabiduría de Dios que contiene en sí las ideas de todas las cosas y los elementos de las ideas mismas. En este Verbo, lo verdadero es la comprension misma de todos los elementos de este universo, la cual podria formar infinitos mundos. De estos elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina, se forma el Verbo real absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre y engendrado por él, tambien desde toda la eternidad.» (De la antigua sabiduría de la Italia, lib. . cap.).

. De estos principios saca Vico consecuencias muy trascendentales, entre ellas la de explicar la causa de la division de nuestra ciencia en muchos ramos, y de los diferentes grados de certeza con que se distinguen. Las matemáticas son las mas ciertas porque son una especie de creacion del entendimiento, el que partiendo de la unidad y de un punto, se construye un mundo de formas y de números, prolongando las líneas y multiplicando la unidad, hasta lo infinito. Así conoce lo que él mismo produce, resultando que los mismos teoremas tenidos vulgarmente como objetos de pura contemplacion, han menester accion como los problemas. La mecánica ya es menos cierta que la geometría y la aritmética, porque considera el movimiento realizado en las máquinas; y la física lo es todavía menos, porque no considera como la mecánica el movimiento externo de las circunferencias sino el movimiento interno de los centros. En las ciencias del órden moral hay todavía menos certeza, porque no se ocupan de los movimientos de los cuerpos, los cuales dimanan de un orígen cierto y constante que es la naturaleza, sino de los movimientos de las almas que se realizan á grandes profundidades y con frecuencia nacen del capricho.

«La ciencia humana, dice, ha nacido de un defecto del espíritu humano, que en su extrema limitacion está fuera de todas las cosas, no contiene nada de lo que quiere conocer, y por consiguiente no puede hacer la verdad á la cual aspira. Las ciencias mas ciertas son las que expian el vicio de su orígen, y se asimilan como creacion á la ciencia divina, es decir, aquellas en que lo verdadero y lo hecho son mutuamente convertibles.

«De lo que precede se puede inferir que el criterio de lo verdadero y la regla para reconocerlo, es el haberlo hecho; por consiguiente la idea clara y distinta que tenemos de nuestro espíritu, no es un criterio de lo verdadero, y no es ni aun un criterio de nuestro espíritu; porque el alma conociéndose, no se hace á sí misma; y pues que no se hace, no sabe la manera con que se conoce. Como la ciencia humana tiene por base la abstraccion, las ciencias son tanto menos ciertas cuanto mas se acercan á la materia corporal................ ....

«Para decirlo en una palabra, lo verdadero es convertible con lo bueno, si lo que es conocido como verdadero tiene su ser del espíritu que lo conoce, imitando la ciencia humana á la divina por la cual Dios conociendo lo verdadero lo engendra en lo interior en la eternidad, y lo hace en lo exterior en el tiempo. En cuanto al criterio de verdad es para Dios el comunicar la bondad á los objetos de su pensamiento (vidit Deus quod essent bona): y para los hombres el haber hecho lo verdadero que conocen.» (Ibidem §).

. No puede negarse que el sistema de Vico revela un pensador profundo que ha meditado detenidamente sobre los problemas de la inteligencia. La línea divisoria en cuanto á la certeza de las ciencias es sobre manera interesante. A primera vista nada mas especioso que la diferencia señalada entre las ciencias matemáticas y las naturales y morales. Las matemáticas son absolutamente ciertas porque son obra del entendimiento, son como el entendimiento las ve, porque él mismo las construye; al contrario, las naturales y morales versan sobre objetos independientes de la razon, que tienen por sí mismos una existencia propia, y de aquí es que el entendimiento conoce poco de ellos; y en esto se engaña con tanta mas facilidad cuanto mas penetra en la esfera donde su construccion no alcanza. He llamado especioso á este sistema porque examinado á fondo se le encuentra destituido de cimiento sólido; al paso que he reconocido en su autor un pensamiento profundo, porque efectivamente lo hay en considerar las ciencias bajo el punto de vista que él las considera.

. La inteligencia solo conoce lo que hace. Esta proposicion que resume todo el sistema de Vico, no puede afianzarse en nada; y el filósofo napolitano se encontraría detenido en sus primeros pasos con solo pedirle la prueba de lo que afirma. ¿Por qué la inteligencia solo conoce lo que hace? ¿Por qué el problema de la representacion no ha de tener solucion posible sino en la causalidad? Creo haber demostrado que á mas de este orígen se encuentra otro en la identidad, y tambien en la idealidad enlazado del modo debido con la causalidad.

. Entender no es causar: puede haber, y la hay en efecto, una inteligencia productora; pero en general el acto de entender y el de causar ofrecen ideas distintas. La inteligencia supone una actividad, porque sin ésta no se concibe aquella vida íntima que distingue al ser inteligente: pero esta actividad no es productora de los objetos conocidos, se ejerce

de un modo inmanente sobre estos objetos, presupuestos ya en union con la inteligencia, mediata ó inmediatamente.

. Si la inteligencia estuviese condenada á no conocer sino lo que ella misma hace, no es fácil concebir cómo el acto de entender pudiera comenzar; colocándonos en el momento inicial, no sabremos cómo explicar el desarrollo de esta actividad: porque si no puede entender sino lo que ella hace, ¿qué entenderá en el primer momento cuando aun no ha hecho nada? En el sistema que nos ocupa, no hay otro objeto para la inteligencia que el que ella misma se produce; por otra parte entender sin objeto entendido es una contradiccion; así, en el momento inicial, no habiendo nada producido, no puede haber nada entendido; y por consiguiente la inteligencia es inexplicable. No cabe suponer que la actividad se despliega ciegamente; no hay nada ciego cuando se trata de representacion, y la actividad productiva se refiere esencialmente á cosas representadas en cuanto representadas. El que estas sean producidas en lo exterior con existencia distinta de la representacion intelectual, es indiferente para el problema de la inteligencia. Así, como explica el mismo Vico, la razon humana conoce lo que ella construye en un mundo puramente ideal, y Dios conoce al Verbo que engendra, no obstante de que este Verbo no está fuera de la esencia divina sino identificado con ella.

. No se contenta el filósofo napolitano con aplicar su sistema á la razon humana; lo generaliza á todas las inteligencias, inclusa la divina; bien que procurando con loable religiosidad, conciliar sus doctrinas ideológicas con los dogmas del cristianismo. Y en verdad que los problemas de la inteligencia no pueden resolverse cumplidamente sino encumbrándose á tanta altura. Para conocer al entendimiento humano, no basta seguir los pasos de la humana razon; es necesario proponerse además el problema general de la inteligencia misma, ora se limite como la nuestra á flacas vislumbres, ora se dilate por las regiones de la infinidad en un piélago de luz. Las sublimes palabras con que san Juan comienza su Evangelio, encierran, á mas de la verdad augusta enseñada por la inspiracion divina, doctrinas trascendentales que aun miradas bajo un punto de vista meramente filosófico, son de una importancia mayor de la que encontrarse pudiera en las palabras de ningun hombre.

Al identificar lo verdadero con lo hecho, advierte Vico que segun el dogma de nuestra religion, es necesario distinguir entre lo creado y lo increado. A lo primero se le debe llamar hecho, á lo segundo engendrado. Pondera la elegancia divina con que la Escritura santa llama Verbo á la Sabiduría de Dios, en la cual se contienen las ideas de todas las cosas, y los elementos de las ideas mismas; sin embargo, las palabras de Vico son muy inexactas, cuando al explicar la concepcion de dicho Verbo, parecen dar á entender que solo resulta de los elementos conocidos y contenidos en la omnipotencia divina. «En este Verbo, dice, lo verdadero es la comprension misma de todos los elementos de este universo, la cual podria formar infinitos mundos; de estos elementos conocidos y

contenidos en la omnipotencia divina, se forma el Verbo real, absoluto, conocido desde toda la eternidad por el Padre, y engendrado por él desde toda la eternidad.» (De la Antigua Sabiduría de la Italia, lib. , cap. .) Si el autor quiere significar que el Verbo es concebido por solo el conocimiento de lo contenido en la omnipotencia divina, su asercion es falsa; si no quiso significar esto, su locucion es inexacta.

Santo Tomás (part., cuest. , art. .)pregunta si en el nombre del Verbo se contiene alguna relacion á la criatura «utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam» y allí resuelve la cuestion con admirable laconismo y solidez. «Respondo que en el Verbo se contiene relacion á la criatura. Dios conociéndose á sí mismo, conoce á toda criatura. El verbo pues, concebido en la mente, es representativo de todo aquello que actualmente se entiende. Así en nosotros hay diversos verbos segun son diversas las cosas entendidas. Pero como Dios con un solo acto se conoce á sí y á todas las cosas, su único Verbo es expresivo no solo del padre sino tambien de las criaturas. Y asi como la ciencia de Dios en cuanto á Dios, es solo conocimiento, pero en cuanto á las criaturas es conocimiento y causa, así el Verbo de Dios con respecto á Dios Padre, es solo expresivo, pero con relacion á las criaturas es expresivo y productivo, por cuya razon se dice en el salmo : dijo, y las cosas fueron hechas, porque en el Verbo se contiene la razon productiva de las cosas que Dios hace.»

Footnote : Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est representativum omnis eius, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diverso verbo, secundum diversa, quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se, et omnia intelligit, unicum verbum eius est expressivum, non solum Patris sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est congnoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ila verbum Dei, eius quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum, et operativum, et propter hoc dicitur in Psal. . Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum qua Deus facit.

Por este pasaje se echa de ver que segun la doctrina de Santo Tomás, el Verbo expresa tambien á las criaturas, pero que él es concebido no solo por el conocimiento de estas, sino y primariamente, por el conocimiento de la esencia divina; «el Padre, dice en otra parte el Santo Doctor, entendiéndose á sí y al Hijo y al Espíritu Santo y á todas las cosas contenidas en su ciencia, concibe al Verbo de manera que toda la Trinidad es dicha en el Verbo y tambien toda criatura.»

Footnote : Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum
Sanctum et omnia alia quæ eius scientia continentur, concipit
Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur, et etiam omnis creatura

(. par. q. . art. - ad. .)
. Hay tambien otra doctrina de Santo Tomás que se opone al sistema de Vico. Segun éste, la inteligencia conoce lo que hace, y solo lo que hace, y solo por qué lo hace; pues que lo hecho y lo verdadero son convertibles, siendo lo hecho el único criterio de verdad. Esta doctrina la aplica Vico á la inteligencia divina sustituyendo á hecho, engendrado; con lo cual invierte el órden de las ideas, pues que ni segun nuestro modo de concebir, Dios entiende porque engendra, sino que engendra porque entiende; no se concibe la generacion del Verbo sin concebir antes la inteligencia. «En quien entiende, dice Santo Tomás, por lo mismo que entiende, procede alguna cosa dentro de él, lo cual es el concepto de la cosa entendida, y proviene de la fuerza intelectual y de su noticia».

Footnote : Quicumque autem intelligit ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ ex vi intellectiva proveniens et ex eius notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. (. p. q. . art. .).

Esta doctrina de Santo Tomás confirma la opinion expuesta mas arriba, sobre la imposibilidad de explicar el acto intelectual por sola la produccion. Es evidente que para producir en el órden intelectual, es necesario entender ya: y por consiguiente en el momento inicial de toda inteligencia, no puede ponerse la accion productiva, sino la intuicion del objeto. En este mismo sentido habla Santo Tomás, en el modo que hablar puede el hombre de las cosas divinas: no funda en la generacion del Verbo la inteligencia divina; antes por el contrario, en la inteligencia funda la generacion del Verbo. Dios, segun Santo Tomás, engendra al Verbo porque entiende, no entiende porque engendra: y si bien en este Verbo pone el Santo Doctor la expresion de todo cuanto está contenido en Dios, es presuponiendo la inteligencia divina, con la cual se hace posible decir ó proferir el Verbo. El órden de los conceptos, pues, es el siguiente: entendimiento, objeto entendido, verbo procedente de la accion de entender por el cual el ser inteligente se expresa, se dice á sí propio, la misma cosa entendida. Aplicadas estas ideas á Dios, serán: Dios Padre inteligente; esencia divina con todo lo que ella contiene, entendida; Verbo ó Hijo engendrado por este acto intelectual, y expresivo de todo lo que se encierra en este acto generador.

. No es mi ánimo inculpar á Vico; solo he querido hacer notar la inexactitud de sus palabras, haciéndole por otra parte la justicia de creer que él entendia las cosas del mismo modo que las he explicado, aunque no acertó á expresarse con la debida claridad. Pasemos ahora á considerar el sistema de Vico bajo puntos de vista menos delicados.

Es fácil notar que admitiendo lo hecho por único criterio de verdad, la inteligencia queda incomunicada con todo lo que no sean sus obras. Ni á sí misma se puede conocer, porque no se hace. «El alma, conociéndose, dice Vico, no se hace, y por lo mismo no

sabe la manera con que se conoce;» de suerte que prescindiendo del problema de la inteligibilidad que se ha ventilado mas arriba (cap. XII,) niega Vico á nuestra alma el criterio de sí propia por la única razon de que no se causa á sí misma. Entonces, la identidad lejos de ser un orígen de representacion como se ha probado (cap. XI), es incompatible con ella; nada podrá conocerse á sí mismo porque nada se hace á sí mismo.

De esto resulta un gravísimo error; pues que se infiere que tampoco Dios puede conocerse á sí mismo; porque no se causa á sí mismo. Ni basta decir que se conoce en el Verbo, pues que si no se supone la inteligencia, el Verbo es imposible.

. Todo el mundo de la realidad distinto del ser intelectual, será desconocido para siempre; de donde se deduce que el sistema de Vico lleva al escepticismo mas riguroso. ¿Qué admite el filósofo napolitano? el conocimiento por el espíritu, de la obra misma del espíritu; en esto se comprenden los actos de conciencia y todos los objetos puramente ideales que en ella nos creamos; esto tambien lo admiten los escépticos, ninguno de ellos dejará de convenir que hay en nosotros conciencia, que hay un mundo ideal, obra de esta conciencia misma ó atestiguado por ella.

Si pues no admitimos otro criterio de verdad que lo hecho, abrimos la puerta al escepticismo, abandonamos el mundo de las realidades para establecernos en el de las apariencias. No obstante ¡singularidad de las opiniones humanas! Vico pensaba todo lo contrario; él creia que solo con su sistema era posible rebatir á los escépticos. Es curioso oirle decir con admirable seriedad «el único medio de destruir el escepticismo es tomar por criterio de verdad, que cada cual está seguro de lo verdadero que hace.»

¿En qué puede fundarse tamaña extrañeza? oigamos al filósofo, que dice cosas muy buenas, pero que no se alcanza cómo pueden conducir á la destruccion del escepticismo. «Los escépticos van repitiendo siempre que las cosas les parecen, pero que ignoran lo que ellas son en realidad; confiesan los efectos y conceden por consiguiente que estos efectos tienen sus causas; pero afirman que no conocen á estas porque ignoran el género ó la forma segun la cual las cosas se hacen. Admitid estas proposiciones, y retorcedlas contra ellos de la manera siguiente: esta comprension de causas que contiene todos los géneros ó todas las formas bajo las cuales son dados todos los efectos, cuyas apariencias confiesa ver el escéptico, pero cuya esencia real asegura ignorar; esta comprension de causas se halla en la primera verdad que las comprende todas, y donde todas están contenidas hasta las últimas. Y pues que esta verdad las comprende todas, es infinita, y no excluye ninguna, y tiene la prioridad sobre el cuerpo que no es mas que un efecto. Por consiguiente esta verdad es alguna cosa espiritual, en otros términos es Dios, el Dios que confesamos nosotros los cristianos; sobre esta verdad debemos medir la verdad humana, pues que la verdad humana es aquella cuyos elementos hemos ordenado

nosotros mismos, aquello que contenemos en nosotros y que por medio de ciertos postulados podemos prolongar y seguir hasta lo infinito. Ordenando estas verdades las conocemos, y las hacemos á un mismo tiempo; y hé aquí por qué en este caso poseemos el género ó la forma segun la cual hacemos» (Ibid. .).

En esta refutacion de los escépticos nada encuentro que pueda destruir el escepticismo. Aun suponiendo que todos admiten el principio de causalidad, lo que no es exacto, ¿qué se puede sacar de este principio cuando se señala por único criterio la obra del mismo entendimiento que ha de emplear el principio? Si no hay mas criterio que el de causalidad, el entendimiento se encuentra aislado, sin poder ir mas allá en el órden de los efectos, que hasta donde llegan los producidos por él mismo; y en el de las causas, no puede subir mas arriba que de sí propio; porque si sube, ya conoce cosas que él no ha hecho, á saber, la causa que le ha producido á él. En este supuesto los escépticos quedan triunfantes; el conocimiento se reduce al mundo interior, á las simples apariencias; cuando de estas se quiera salir se tropieza con el obstáculo del criterio único, el cual se opone al conocimiento de todo lo no hecho por el entendimiento mismo. Entonces la realidad nos está vedada y nos hallamos separados de ella por un vallado insalvable. El mundo en sí, será lo que se quiera suponer; mas para nosotros no será nada. Esta ley se aplicará á todas las inteligencias, de manera que la realidad solo podrá ser conocida por la causa primera.

Estas consecuencias son inadmisibles en no arrojándose sin reserva al campo del escepticismo, y no obstante son inevitables en el sistema de Vico. Original ocurrencia la de querer combatir el escepticismo con un sistema que le abre la mas anchurosa puerta.

CAPÍTULO XXXI.

CONTINUACION.

. Si en algun terreno pudiera ser admitido el criterio del filósofo napolitano, seria en el de las verdades ideales. Como estas prescinden absolutamente de la existencia, puede suponérselas conocidas hasta por un entendimiento que no las produzca en la realidad. En cuanto conocidas por el entendimiento nada envuelven de real, y por consiguiente no entrañan ninguna condicion que exija fuerza productiva, á no ser que esta se refiera á un órden de pura idealidad. En este órden parece que la razon humana produce efectivamente: porque tomando por ejemplo la geometría, es fácil de notar que aun en su parte mas elevada y de mayor complicacion, no es mas que una especie de construccion intelectual donde solo se halla lo que la razon ha puesto. Esta razon es la que á fuerza de trabajo ha ido reuniendo los elementos y combinándolos de distintas maneras hasta llegar al asombroso resultado del cual pueda decir con verdad: esto es mi obra.

Sígase con atenta observacion el desarrollo de la ciencia geométrica y se echará de ver que la dilatada serie de axiomas, teoremas, problemas, demostraciones, resoluciones, arranca de unos cuantos postulados, y que continúa siempre con la ayuda ó de estos mismos ó de otros que la razon excogita, conforme lo exige la necesidad ó la utilidad.

¿Qué es la línea? una serie de puntos. La línea pues es una construccion intelectual, no envuelve otra cosa que las fluxiones sucesivas de un punto. ¿Qué es el triángulo? una construccion intelectual en que se reunen los extremos de tres líneas. ¿Qué es el círculo? es otra construccion intelectual, el espacio encerrado por la circunferencia, formada á su vez por el extremo de una línea que gira al rededor de un punto. ¿Qué son todas las demás curvas? líneas marcadas por el movimiento de un punto con arreglo á una cierta ley de inflexion. ¿Qué es la superficie? ¿no se engendra su idea con el movimiento de una línea, así como el sólido con el movimiento de una superficie? ¿Qué son todos los objetos de la geometría sino líneas, superficies y sólidos de varias especies y con diversas combinaciones?

La aritmética universal es una creacion del entendimiento, ora la consideremos en la aritmética propiamente dicha, ora en el álgebra. El número es un conjunto de unidades; el entendimiento es quien las reune: el dos no es mas que uno mas uno, el tres es dos mas uno, y de esta suerte se forman todos los valores numéricos, por consiguiente las ideas expresivas de estos valores contienen una creacion de nuestro espíritu, son su obra, nada encierran sino lo que él mismo ha puesto en ellas.

Ya se ha notado que el álgebra es una especie de lenguaje. Sus reglas tienen una parte de convencionales, y las fórmulas mas complicadas se resuelven en un principio convencional. Tomemos una muy sencilla: $a^=$; ¿por qué? porque $a^=a^{n-n}$; ¿por qué? La razon es porque se ha convenido en señalar la division por la resta de los esponentes; y de consiguiente $\frac{a^n}{a^n}$ que evidentemente es igual á uno; se puede expresar por $\frac{a^n}{a^n}=a^{n-n}=a^$.

. Estas observaciones parecen probar que en realidad es verdadero el sistema de Vico en lo que concierne á las matemáticas puras, es decir á una ciencia del órden puramente ideal. Aunque tal vez podria ensayarse lo mismo con relacion á otras ciencias, por ejemplo á la metafísica, no lo haré, porque en saliendo de las matemáticas, ya es difícil encontrar un terreno donde no haya opiniones opuestas. Además, que en habiendo manifestado hasta qué punto es admisible el sistema de Vico en las ciencias matemáticas, quedarán tambien resueltas las dificultades que puede haber en lo que concierne á otros ramos.

. El entendimiento construye en un órden puramente ideal, es innegable; y en esto convienen todas las escuelas. Nadie duda de que la razon supone, combina, compara, deduce: operaciones que no pueden concebirse sin una especie de construccion intelectual. En este caso el entendimiento sabe lo que hace, porque su obra le está presente; cuando combina sabe lo que combina, cuando compara y deduce, sabe lo que deduce y compara, cuando estriba en ciertas suposiciones que él mismo ha establecido, sabe en qué consisten, pues se apoya en ellas.

. El entendimiento conoce lo que hace, pero conoce mas de lo que hace; hay verdades que no son ni pueden ser su obra, pues que son el cimiento de todas sus obras: por ejemplo el principio de contradiccion. ¿Puede decirse que la imposibilidad de ser y no ser una cosa á un mismo tiempo, sea obra de nuestra razon? nó ciertamente. La razon misma es imposible si el principio no está supuesto ya; el entendimiento le encuentra en si propio como una ley absolutamente necesaria, como una condicion sine qua non de todos sus actos. Hé aquí fallido el criterio de Vico: «el entendimiento solo conoce la verdad que hace;» sin embargo la verdad del principio de contradiccion, el entendimiento la conoce y no la hace.

. Los hechos de conciencia son conocidos por la razon, no obstante de que no son su obra. Estos hechos á mas de estar presentes á la conciencia, son objeto de las combinaciones de la razon; hé aquí otro caso en que falla el criterio de Vico.

. Aun en las cosas que son obra puramente intelectual, el entendimiento conoce lo que hace, pero no hace lo que quiere; de lo contrario seria menester decir que las ciencias son absolutamente arbitrarias; en vez de los resultados geométricos que tenemos ahora,

podriamos tener tantos otros cuantos son los hombres que piensan en líneas, superficies y sólidos. ¿Esto qué indica? que la razon está sometida á ciertas leyes, que sus construcciones están ligadas á condiciones de que no se puede prescindir: una de ellas es el principio de contradiccion, al cual no se puede faltar nunca so pena de anonadar todo conocimiento. Es verdad que se llega á sacar el volúmen de una esfera por medio de una serie de construcciones intelectuales; pero yo pregunto: ¿pueden dos entendimientos llegar á dos valores diferentes? nó, esto es absurdo; seguirán quizás diversos caminos, expresarán sus demostraciones y sus resultados de distintas maneras, pero el valor es el mismo; si hay diferencia, hay error por una ú otra parte.

. Profundizando la materia se echa de ver que la construccion intelectual de que nos habla Vico, es una cosa generalmente admitida. Lo que hay de nuevo en el sistema de este filósofo son dos cosas, una buena y otra mala: la buena, es el haber indicado una de las razones de la certeza de las matemáticas y demás ciencias de un órden puramente ideal; la mala es el haber exagerado el valor de su criterio.

He dicho que el sistema del filósofo napolitano expresaba un hecho generalmente reconocido, mas que por su parte lo habia exagerado. No cabe duda en que el entendimiento crea en algun modo las ciencias ideales ¿pero de qué manera? nó de otra sino tomando postulados, y combinando los datos de varias maneras. Aquí se acaba su fuerza creatriz; porque en esos postulados y en esas combinaciones encuentra verdades necesarias que él no ha puesto.

¿Qué es el triángulo en el órden puramente ideal? una creacion del entendimiento: él es quien dispone las líneas en forma triangular, él es quien, salva esa misma forma, la modifica de infinitas maneras. Hasta aquí no hay mas que un postulado y diferentes combinaciones del mismo. Pero las propiedades del triángulo dimanan por absoluta necesidad de las condiciones del mismo postulado; estas propiedades el entendimiento no las hace, las encuentra. El ejemplo del triángulo es aplicable á toda la geometría; el entendimiento toma un postulado, esta es su obra libre, con tal que no se ponga en lucha con el principio de contradiccion; de este postulado dimanan consecuencias absolutamente necesarias, independientes de la accion intelectual, que encierran una verdad absoluta conocida por el entendimiento mismo. Por consiguiente con respecto á ellas, es falso el decir que las hace. Un hombre pone un cuerpo en tal disposicion que abandonado á su gravedad cae al suelo; ¿es el hombre quien le da la fuerza de caer? nó por cierto, sino la naturaleza. Lo que el hombre hace es poner la condicion bajo la cual la fuerza de gravedad pueda producir sus efectos: desde que la condicion existe, la caida es inevitable. Hé aquí una semejanza que manifiesta con claridad y exactitud lo que sucede en el órden puramente ideal: el entendimiento pone las condiciones, pero de estas dimanan otras verdades, no hechas por el entendimiento, sino conocidas; esta verdad es absoluta, es como si dijéramos la fuerza de gravedad en el órden de las ideas. Hé aquí

deslindado lo que hay de admisible é inadmisible en el sistema de Vico. Admisible, la fuerza de combinacion, hecho generalmente reconocido; inadmisible, la exageracion de este hecho extendido á todas las verdades, cuando solo comprende los postulados en sus varias combinaciones.

En las reglas algebráicas hay una parte de convencional, en cuanto se refieren á la expresion; porque es evidente que esta podria haber sido diferente. Pero supuesta la expresion, el desarrollo de las reglas, no es convencional, sino necesario. En la misma expresion a^n/a^n, claro es que el número de veces que la cantidad a entra por factor, podia haberse expresado de infinitas maneras; pero supuesto que se ha adoptado la presente, no es convencional la regla sino absolutamente necesaria; pues que sea cual fuere la expresion, siempre es cierto que la division de una cantidad por sí misma con distintos exponentes, da por resultado la disminucion del número de veces que entra por factor; lo que se significa por la resta de los exponentes; y por tanto, si el número de veces es igual en el dividendo y en el divisor, el resultado ha de ser = . Por donde se echa de ver, que aun en el álgebra, lo que hace el entendimiento es poner las condiciones, y expresarlas como mejor le parece: mas aquí concluye su obra libre, pues de estas condiciones resultan verdades necesarias; él no las hace, solo las conoce.

El mérito de Vico en este punto consiste en haber emitido una idea muy luminosa sobre la causa de la mayor certeza en las ciencias puramente ideales. En estas el entendimiento pone él propio las condiciones bajo las cuales ha de levantar el edificio; él escoge por decirlo así el terreno, forma el plan, y levanta las construcciones con arreglo á este; en el órden real este terreno lo es previamente señalado, así como el plan del edificio y los materiales con que lo ha de levantar. En ambos casos está sometido á las leyes generales de la razon; pero con la diferencia de que en el órden puramente ideal, ha de atender á esas leyes y á nada mas; pero en el real, no puede prescindir de los objetos considerados en sí, y está condenado á sufrir todos los inconvenientes que por su naturaleza le ofrecen. Aclaremos estas ideas con un ejemplo. Si quiero determinar la relacion de los lados de un triángulo bajo ciertas condiciones, me basta suponerlas y atenerme á ellas; el triángulo ideal es en mi entendimiento una cosa enteramente exacta y además fija: si le supongo isósceles con la relacion de los lados á la base como de cinco á tres, esta razon es absoluta, inmutable, mientras yo no altere el supuesto; en todas las operaciones que haga sobre estos datos puedo engañarme en el cálculo, pero el error no provendrá de la inexactitud de los datos. El entendimiento conoce bien, porque lo conocido es su misma obra. Si el triángulo no es puramente ideal sino realizado sobre el papel ó en el terreno, el entendimiento vacila; porque las condiciones que él fija con toda exactitud en el órden ideal, no pueden ser trasladadas de la misma manera al órden real: y aun cuando lo fuesen, el entendimiento carece de medios para apreciarlo. Hé aquí por qué dice Vico con mucha verdad, que nuestros conocimientos pierden en

certeza á proporcion que se alejan del órden ideal y se engolfan en la realidad de las cosas.

. Dugald Steward se aprovecharia probablemente de esta doctrina de Vico al explicar la causa de la mayor certeza de las ciencias matemáticas. Dice que esta no se funda en los axiomas sino en las definiciones; es decir que con corta diferencia, viene á parar al sistema del filósofo napolitano de que las matemáticas son las ciencias mas ciertas, porque son una construccion intelectual fundada en ciertas condiciones que el mismo entendimiento pone, y que están expresadas por la definicion.

. Esta diferencia entre el órden puramente ideal y el real no se habia escapado á los filósofos escolásticos. Era comun entre ellos el dicho de que de los contingentes y particulares no hay ciencia, que las ciencias solo son de las cosas necesarias y universales: sustituid á la palabra contingente la de real, pues toda realidad finita es contingente; en vez de universal poned ideal, pues lo puramente ideal es todo universal; y encontraréis expresado lo mismo con distintas palabras. Difícil es deslindar hasta qué punto se hayan aprovechado los filósofos modernos de las doctrinas de los escolásticos en lo tocante á la distincion entre los conocimientos puros y los empíricos; pero lo cierto es que en las obras de los escolásticos se hallan sobre estas cuestiones, pasajes sumamente luminosos. No fuera extraño que hubiesen sido leidos por algunos modernos, particularmente por los alemanes, cuya laboriosidad es proverbial, especialmente en lo que toca á las materias de erudicion (XXVII).

CAPÍTULO XXXII.

CRITERIO DEL SENTIDO COMUN.

. Sentido comun, hé aquí una expresion sumamente vaga. Como todas las expresiones que encierran muchas y diferentes ideas, la de sentido comun debe ser considerada bajo dos aspectos, el de su valor etimológico, y el de su valor real. Estos dos valores no siempre son idénticos: á veces discrepan muchísimo; pero aun en su discrepancia, suelen conservar íntimas relaciones. Para apreciar debidamente el significado de expresiones semejantes, es preciso no limitarse al sentido filosófico y no desdeñarse del vulgar. En este último hay con frecuencia una filosofía profunda, porque en tales casos el sentido vulgar es una especie de sedimento precioso que ha dejado sobre la palabra el tránsito de la razon por espacio de muchos siglos. Sucede á menudo que entendido y analizado el sentido vulgar, está fijado el sentido filosófico, y se resuelven con facilidad suma las cuestiones mas intrincadas.

. Es notable que aparte los sentidos corporales, haya otro criterio llamado sentido comun. Sentido; esta palabra excluye la reflexion, excluye todo raciocinio, toda combinacion nada de esto tiene cabida en el significado de la palabra sentir. Cuando sentimos, el espíritu mas bien se halla pasivo que activo; nada pone de sí propio; no da, recibe; no ejerce una accion, la sufre. Este análisis nos conduce á un resultado importante, el separar del sentido comun todo aquello en que el espíritu ejerce su actividad, y el fijar uno de los caractéres de este criterio, cual es, el que con respecto á él, no hace mas el entendimiento que someterse á una ley que siente, á una necesidad instintiva que no puede declinar.

. Comun: esta palabra excluye todo lo individual, é indica que el objeto del sentido comun es general á todos los hombres.

Los simples hechos de conciencia son de sentido, mas nó de sentido comun; el espíritu los siente prescindiendo de la objetividad y de la generalidad; lo que experimenta en sí propio es experiencia exclusivamente suya, nada tiene que ver con la de los demás.

En la palabra comun, se significa que los objetos de este criterio lo son para todos los hombres, y de consiguiente se refieren al órden objetivo; pues que lo puramente subjetivo, como tal, se ciñe á la individualidad, en nada afecta á la generalidad. Esta observacion es tan exacta que en el lenguaje ordinario jamás se llama opuesto al sentido comun un fenómeno interior por extravagante que sea, con tal que se exprese simplemente el fenómeno y se prescinda de su relacion al objeto. A un hombre que dice, yo experimento tal ó cual sensacion, me parece que veo tal ó cual cosa, no se le opone el

sentido comun; pero si dice: tal cosa es de tal manera, si la asercion es extravagante, se le objeta: esto es contrario al sentido comun.

. Yo creo que la expresion, sentido comun, significa una ley de nuestro espíritu, diferente en apariencia segun son diferentes los casos á que se aplica, pero que en realidad y á pesar de sus modificaciones, es una sola, siempre la misma, y consiste en una inclinacio natural de nuestro espíritu á dar su asenso á ciertas verdades, no atestiguadas por la conciencia, ni demostradas por la razon; y que todos los hombres han menester para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual ó moral.

Poco importa el nombre si se conviene en el hecho; sentido comun, sea ó nó la expresion mas adecuada para significarle, es cuestion de lenguaje, nó de filosofía. Lo que debemos hacer es examinar si en efecto existe esta inclinacion de que hablamos, bajo qué formas se presenta, á qué casos se aplica y hasta qué punto y en qué grado puede ser considerada como criterio de verdad.

En la complicacion de los actos y facultades de nuestro espíritu, y en la muchedumbre y diversidad de objetos que se le ofrecen, claro es que dicha inclinacion no puede presentarse siempre con el mismo carácter y que ha de sufrir varias modificaciones, capaces de hacerla considerar como un hecho distinto, aunque en realidad no sea mas que el mismo, transformado de la manera conveniente. El mejor medio de evitar la confusion de ideas, es deslindar los varios casos en que tiene cabida el ejercicio de esta inclinacion.

. Desde luego la encontramos con respecto á las verdades de evidencia inmediata. El entendimiento no las prueba ni las puede probar, y sin embargo necesita asentir á ellas so pena de extinguirse, como una luz que carece de pábulo. Para la vida intelectual es condicion indispensable la posesion de una ó mas verdades primitivas; sin ellas la inteligencia es un absurdo. Nos encontramos pues con un caso comprendido en la definicion del sentido comun: imposibilidad de prueba; necesidad intelectual que se ha de satisfacer con el asenso; irresistible y universal inclinacion á dicho asenso.

¿Hay algun inconveniente en dar á esta inclinacion el nombre de sentido comun? por mi parte no disputaré de palabras, consigno el hecho, y no necesito nada mas en el terreno de la filosofía. Convengo en que al tratarse de la evidencia inmediata, la inclinacion al asenso no suele llamarse sentido comun: esto no carece de razon. Para que se aplique con propiedad el nombre de sentido, es necesario que el entendimiento mas bien sienta que conozca, y en la evidencia inmediata mas bien conoce que siente. Como quiera, repito que el nombre nada importa, aunque no seria difícil encontrar algun autor grave que ha dado al criterio de evidencia el título de sentido comun; lo que deseo es

consignar esa ley de nuestra naturaleza que nos inclina á dar asenso á ciertas verdades, independientes de la conciencia y del raciocinio.

No es solo la evidencia inmediata, la que tiene en su favor la irresistible inclinacion de la naturaleza; lo propio se verifica en la mediata. Nuestro entendimiento asiente por necesidad, no solo á los primeros principios, sí que tambien á todas las proposiciones enlazadas claramente con ellos.

. Esta natural inclinacion al asenso, no se limita al valor subjetivo de las ideas, se extiende tambien al objetivo. Ya se ha visto que esa objetividad tampoco es demostrable directamente y á priori, no obstante que la necesitamos. Si nuestra inteligencia no se ha de limitar á un mundo puramente ideal y subjetivo, es preciso que no solo sepamos que las cosas nos parecen tales con evidencia inmediata ó mediata, sino que son en realidad como nos parecen. Hay pues necesidad de asentir á la objetividad de las ideas, y nos hallamos con la irresistible y universal inclinacion á este asenso.

. Lo dicho de la evidencia mediata é inmediata con respecto al valor objetivo de las ideas, tiene lugar no solo en el órden puramente intelectual sino tambien en el moral. El espíritu, dotado como está de libertad, ha menester reglas para dirigirse; si los primeros principios intelectuales son necesarios para conocer, no lo son menos los morales para querer y obrar; lo que son para el entendimiento la verdad y el error, son para la voluntad el bien y el mal. A mas de la vida del entendimiento, hay la vida de la voluntad; aquel se anonada si carece de principios en que pueda estribar; esta perece tambien como ser moral, ó es una monstruosidad inconcebible, si no tiene ninguna regla cuya observancia ó quebrantamiento constituya su perfeccion ó imperfeccion. Hé aquí otra necesidad del asenso á ciertas verdades morales, y hé aquí por qué encontramos tambien esa irresistible y universal inclinacion al asenso.

Y es de notar, que como en el órden moral no basta conocer, sino que es necesario obrar, y uno de los principios de accion es el sentimiento, las verdades morales no solo son conocidas sino tambien sentidas: cuando se ofrecen al espíritu, el entendimiento asiente á ellas como á inconcusas, y el corazon las abraza con entusiasmo y con amor.

. Las sensaciones consideradas como puramente subjetivas, tampoco bastan para las necesidades de la vida sensitiva. Es preciso que estemos seguros de la correspondencia de nuestras sensaciones con un mundo exterior, nó puramente fenomenal, sino real y verdadero. El comun de los hombres no posee ni la capacidad ni el tiempo que son menester para ventilar las cuestiones filosóficas sobre la existencia de los cuerpos, y decidirlas en pro ó en contra de Berkeley y sus secuaces: lo que necesita es estar enteramente seguro de que los cuerpos existen, de que las sensaciones tienen en realidad un objeto externo. Esta seguridad la poseen todos los hombres, asintiendo á la

objetividad de las sensaciones, esto es, á la existencia de los cuerpos, con asenso irresistible.

. La fe en la autoridad humana nos ofrece otro caso de este instinto admirable. El individuo y la sociedad necesitan esa fe; sin ella, la sociedad y la familia serian imposibles; el mismo individuo estaria condenado al aislamiento, y por tanto á la muerte. Sin la fe en la palabra del hombre, el linaje humano desapareceria. Esta creencia tiene distintos grados segun las diferentes circunstancias, pero existe siempre; el hombre se inclina á creer al hombre por un instinto natural. Cuando son muchos los hombres que hablan, y no tienen contra sí otros que hablan en sentido opuesto, la fuerza de la inclinacion es mayor á proporcion que es mayor el número de los testigos, hasta llegar á un punto en que es irresistible: ¿quién duda de que existe Constantinopla? y sin embargo los mas, solo lo sabemos por la palabra de otros hombres.

¿En qué se funda la fe en la autoridad humana? las razones filosóficas que se pueden señalar no las conoce el comun de los hombres; mas por esto su fe no deja de ser igualmente viva que la de los filósofos. ¿Cuál es la causa? es que hay una necesidad, y á su lado el instinto para satisfacerla; el hombre necesita creer al hombre, y le cree. Y nótese bien, cuanto mayor es la necesidad tanto mayor es la fe: los muy ignorantes, los imbéciles, creen todo lo que se les dice; su guia está en los demás hombres y ellos la siguen á ciegas; el tierno niño que nada conoce por sí propio, cree con absoluto abandono las mayores extravagancias; la palabra de cuantos le rodean es para él un infalible criterio de verdad.

. A mas de los primeros principios intelectuales y morales, de la objetividad de las ideas y sensaciones, y del valor de la autoridad humana, necesita el hombre el asenso instantáneo á ciertas verdades que, si bien con la ayuda del tiempo podria demostrar, no le es permitido hacerlo, atendido el modo repentino con que se le ofrecen, exigiendo formacion de juicio y á veces accion. Para todos estos casos hay una inclinacion natural que nos impele al asenso.

De aquí dimana el que juzguemos instintivamente por imposible ó poco menos que imposible, obtener un efecto determinado por una combinacion fortúita: por ejemplo el formar una página de Virgilio arrojando á la aventura algunos caractéres de imprenta; el dar en un blanco pequeñísimo sin apuntar hácia él, y otras cosas semejantes. ¿Hay aquí una razon filosófica? ciertamente; pero no es conocida del vulgo. Esta razon se evidencia en la teoría de las probabilidades, y es una aplicacion instintiva del principio de causalidad y de la natural oposicion de nuestro entendimiento á suponer efecto cuando no hay causa, órden cuando no hay inteligencia ordenadora.

. En la vida humana son necesarios en infinitos casos los argumentos de analogía; ¿cómo sabemos que el sol saldrá mañana? por las leyes de la naturaleza. ¿Cómo sabemos que continuarán rigiendo? claro es que al fin hemos de parar á la analogía: saldrá mañana porque ha salido hoy, y salió ayer, y no ha faltado nunca; ¿cómo sabemos que la primavera traerá consigo las flores, y el otoño los frutos? porque así sucedió en los años anteriores. Las razones que se pueden alegar fundando el argumento de analogía en la constancia de las leyes de la naturaleza y en la relacion de ciertas causas físicas con determinados efectos, no las conoce el comun de los hombres; pero necesita el asenso, y le tiene.

. En todos los casos que acabo de enumerar la inclinacion al asenso se puede llamar y se llama en realidad sentido comun, excepto quizás el de la evidencia inmediata. La razon de que esta se exceptúe es que en ella, si bien no cabe demostracion, hay sin embargo vision clarísima de que el predicado está contenido en la idea del sujeto; pero en los demás casos no hay ni la demostracion, ni esa vision: el hombre asiente por un impulso natural; cuando se le objeta algo contra su creencia no llama la atencion sobre el concepto, como sucede en la evidencia inmediata; se halla completamente desconcertado, sin saber qué responder; entonces aplica á la objecion, no el nombre de error ni de absurdo, sino de despropósito, de cosa contraria al sentido comun.

Veámoslo en algunos ejemplos. Supóngase á la vista un gran monton de arena en el cual se arroja al acaso un grano muy pequeño, revolviendo en seguida en todas direcciones; llega un hombre y dice: voy á meter la mano en el monton y á sacar al instante el grano oculto; ¿qué se le objeta á este hombre? ¿qué le responden los circunstantes? nada; desconcertados se mirarán unos á otros diciéndose de palabra ó con la vista: ¡qué despropósito! no tiene sentido comun. Otro dice: todo lo que vemos es nada, ni hay mundo externo, ni nosotros tenemos cuerpo. Otro dice eso que nos cuentan de que existe una ciudad llamada Lóndres, no es verdad. En todos estos casos nadie sabe qué objetar: se oye el desatino, se le rechaza por un impulso natural, el espíritu siente que aquello es un desatino, sin verlo.

. El sentido comun, ¿es criterio seguro de verdad? ¿lo es en todos los casos? ¿en cuáles? ¿qué caractéres debe poseer para ser tenido como criterio infalible? esto es lo que vamos á examinar.

El hombre no puede despojarse de su naturaleza; cuando esta habla, la razon dice que no se la puede despreciar. Una inclinacion natural es á los ojos de la filosofía una cosa muy respetable, por solo ser natural; á la razon y al libre albedrío corresponde el no dejarla extraviar. Lo que es natural en el hombre no es siempre enteramente fijo como en los brutos. En estos el instinto es ciego, porque debe serlo donde no hay razon ni libertad. En el hombre las inclinaciones naturales están subordinadas en su ejercicio, á

la libertad y á la razon: por esto, cuando se las llama instintos, la palabra debe tener acepcion muy diferente de la que le damos al aplicarla á los brutos. Esto que sucede en el órden moral, se verifica tambien en el intelectual: no solo debemos cuidar de nuestro corazon sino tambien de nuestro entendimiento: ambos están sujetos á la ley de perfectibilidad; el bien y el mal, la verdad y el error son los objetos que se nos ofrecen; la naturaleza misma nos dice cuál es el sendero que debemos tomar, pero no nos fuerza á tomarle: delante tenemos la vida y la muerte: lo que nos agrada, aquello se nos da.

. Independientemente de la accion del libre albedrío, hay en el hombre una cualidad muy á propósito para que las inclinaciones naturales se desvien con frecuencia de su objeto: la debilidad. Así pues no es de extrañar que estas inclinaciones se extravien tan á menudo, conduciéndonos al error en lugar de la verdad; esto hace mas necesario el fijar los caractéres del sentido comun, que pueda servir de criterio absolutamente infalible.

. Señalaré las condiciones que en mi concepto tiene el verdadero sentido comun, que no engaña nunca.

CONDICION .ª

La inclinacion al asenso es de todo punto irresistible, de manera que el hombre ni aun con la reflexion, puede resistirle ni despojarse de ella.

CONDICION .ª

De la primera dimana la otra, á saber: toda verdad de sentido comun es absolutamente cierta para todo el linaje humano.

CONDICION .ª

Toda verdad de sentido comun puede sufrir el exámen de la razon.

CONDICION .ª

Toda verdad de sentido comun tiene por objeto la satisfaccion de alguna gran necesidad de la vida sensitiva, intelectual ó moral.

. Cuando estos caractéres se reunen, el criterio del sentido comun es absolutamente infalible, y se puede desafiar á los escépticos á que señalen un ejemplo en que haya fallado. A proporcion que estas condiciones se reunen en mas alto grado, el criterio del sentido comun es mas seguro, debiéndose medir por ellas los grados de su valor. Expliquémoslo con algunos ejemplos.

No cabe duda en que el comun de los hombres objetiva las sensaciones hasta el punto de trasladar á lo exterior lo mismo que ellos sienten, sin distinguir entre lo que hay de subjetivo y de objetivo. Los colores, el linaje humano los considera en las cosas mismas; para él lo verde no es la sensacion de lo verde, sino una cierta cosa, una calidad ó lo que se quiera llamar, inherente al objeto. ¿Es así en realidad? nó ciertamente: en el objeto externo hay la causa de la sensacion, hay la disposicion de las partes para producir por medio de la luz esa impresion que llamamos verde. El sentido comun nos engaña, ya que el análisis filosófico le convence de falaz. ¿Pero tiene todas las condiciones arriba señaladas? nó. Por lo pronto le falta el ser capaz de sufrir el exámen de la razon; tan luego como se reflexiona sobre el particular, se descubre que hay aquí una ilusion tan inocente como hermosa. Le falta además al asenso la condicion de irresistible; porque desde el momento en que nos convencemos de que hay ilusion, el asenso deja de existir. No es universal el asenso pues no le tienen los filósofos. No es indispensable para satisfacer alguna necesidad de la vida; y por consiguiente no tiene ninguna de las condiciones arriba señaladas. Lo que se ha dicho de la vista puede aplicarse á todas las sensaciones; ¿hasta qué punto será valedero pues el testimonio del sentido comun en cuanto nos lleva á objetivar la sensacion? hélo aquí.

Para las necesidades de la vida es necesaria la seguridad de que á las sensaciones les corresponden objetos externos; á esto asentimos con impulso irresistible, todos los hombres, sin distincion alguna. La reflexion no basta para despojarnos de la inclinacion natural; y la razon, aun la mas cavilosa, si alguna vez puede hacer vacilar los fundamentos de esta creencia, no alcanza á convencerla de errónea. Los que dan mayor importancia á esas cavilaciones podrán decir que no sabemos si existen los cuerpos, pero nó probar que no existan.

En este punto pues, la inclinacion natural reune todos los caractéres para elevarse al rango de criterio infalible; es irresistible, es universal, satisface una gran necesidad de la vida y sufre el exámen de la razon.

Por lo que toca á las calidades, objeto directo de la sensacion, no necesitamos que existan en los mismos cuerpos; nos basta que en estos haya algo que nos produzca de cualquiera modo que sea, la impresion correspondiente. Poco importa que el color verde y el anaranjado sean ó nó calidades de los objetos, con tal que en ellos sea constante la calidad que nos produce en los casos respectivos, la sensacion de anaranjado ó de verde. Para todos los usos de la vida resulta lo mismo en un caso que en otro; aun cuando el análisis filosófico se generalizase, no se perturbarian las relaciones del hombre con el mundo sensible. Hay quizás una especie de desencanto de la naturaleza, pues que el mundo despojado de las sensaciones no es ni con mucho tan bello; pero el encanto continúa para la generalidad de los hombres; á él está sometido tambien el filósofo

excepto en los breves instantes de reflexion; y aun en estos, siente un encanto de otro género, al considerar que gran parte de esa belleza que se atribuye á los objetos la lleva el hombre en sí mismo, y que basta el simple ejercicio de las facultades armónicas de un ser sensible para que el universo entero se revista de esplendor y de galas (XXVIII).

CAPÍTULO XXXIII.

ERROR DE LA-MENNAIS SOBRE EL CONSENTIMIENTO COMUN.

. La fe instintiva en la autoridad humana de que hablo en el capítulo anterior, es un hecho atestiguado por la experiencia y que ningun filósofo ha puesto en duda. Esa fe, dirigida por la razon de la manera conveniente, constituye uno de los criterios de verdad. Los errores á que en ciertos casos puede inducir, son inherentes á la debilidad humana, y están abundantemente compensados por las ventajas que dicha fe produce al individuo y á la sociedad.

Un célebre escritor ha querido refundir todos los criterios en el de la autoridad humana, afirmando resueltamente que el «consentimiento comun, sensus communis, es para nosotros el sello de la verdad, y que no hay otro,» (La-Mennais Ensayo sobre la indiferencia en materia de religion tom. cap.). Este sistema tan erróneo como extraño, y en que se confunden palabras tan diversas como sensus y consensus, está defendida con aquella elocuente exageracion que caracteriza al eminente escritor; bien que al lado de la elocuencia se echa de menos la profundidad filosófica. Los resultados de semejante doctrina se hallan patentes en la triste suerte que ha cabido á tan brillante como malogrado ingenio; abrió una sima en que se hundia toda verdad; el primero que se ha sepultado en ella, ha sido él mismo. Apelar á la autoridad de los demás en todo y para todo, despojar al individuo de todo criterio, era anonadarlos todos, incluso el que se pretendia establecer.

No se concibe cómo un sistema semejante puede tener cabida en tan elevado entendimiento; cuando se leen las elocuentes páginas en que está desenvuelto, se siente una pena inexplicable al ver empleados rasgos tan brillantes en repetir todas las vulgaridades de los escépticos, para venir á parar á la paradoja mas insigne y al sistema menos filosófico que se pueda imaginar.

Único criterio llama La-Mennais al consentimiento comun; sin embargo basta dar una ojeada sobre los demás para convencerse de la esterilidad del nuevo para producirlos.

. En primer lugar, el testimonio de la conciencia no puede apoyarse de ningun modo en la autoridad ajena. Formado como está por una serie de hechos íntimamente presentes á nuestro espíritu, sin que sea dable ni aun concebir sin ellos el pensamiento individual, claro es que ha de preexistir á la aplicacion de todo criterio, pues que el criterio es imposible para quien no piense.

Nada mas débil bajo el aspecto científico, que la refutacion que pretende hacer Mr. de La-Mennais del principio de Descartes. «Cuando Descartes para salir de su duda

metódica establece esta proposicion, yo pienso luego soy, salva un abismo inmenso, y coloca en el aire la primera piedra del edificio que pretende levantar; porque en rigor no podemos decir yo pienso, yo soy; no podemos decir luego, ni afirmar nada por via de consecuencia» (Ibid.). El principio de Descartes era digno de mas detenido exámen para quien trataba de inventar un sistema; oponerle que no podemos decir luego, es repetir el manoseado argumento de las escuelas; y el afirmar que no podemos decir, yo pienso, es contrariar un hecho de la conciencia que no han negado los mismos escépticos. En el lugar correspondiente llevo explicado con la debida extension cuál es, ó al menos cuál debe ser, el sentido del principio de Descartes.

Sí segun La-Mennais, no podemos decir yo pienso, menos podremos decir que piensan los demás; y como el pensamiento ajeno le necesitamos absolutamente en el sistema que asienta por único criterio el consentimiento comun, resulta que su primera piedra la pone La-Mennais mas en el aire que los que hacen estribar la filosofía en un hecho de conciencia.

. Un criterio, mayormente si tiene la pretension de ser el único, ha de reunir dos condiciones: no suponer otro, y tener aplicacion á todos los casos. Cabalmente el del consentimiento comun es el que menos las reune; antes que él está el testimonio de la conciencia; antes que él está tambien el testimonio de los sentidos; pues no podemos saber que los demás consienten, si de esto no nos cercioran el oido ó la vista.

. Este criterio no es posible en estos casos, y en muchos otros es harto difícil, cuando no imposible del todo. ¿Hasta qué punto se necesita el consentimiento comun? si la palabra comun se refiere á todo el linaje humano, ¿cómo se recogen los votos de toda la humanidad? si el consentimiento no debe ser unánime, ¿hasta qué punto la contradiccion ó el simple no asentimiento de algunos, destruirá la legitimidad del criterio?

. El orígen del error de La-Mennais está en que tomó el efecto por la causa, y la causa por el efecto. Vió que hay ciertas verdades en que convienen todos, y dijo: la garantía del acierto de cada uno, está en el consentimiento de la totalidad. Analizando bien la materia hubiera notado que la razon de la seguridad del individuo, no nace del consentimiento de los demás, sino que ser el contrario la razon de que convienen todos, es que cada uno de por sí se siente obligado á convenir. En esa gran votacion del linaje humano, vota cada uno en cierto sentido, por el impulso mismo de la naturaleza; y como todos experimentan el mismo impulso, todos votan de la misma manera. La-Mennais ha dicho: cada uno vota de un mismo modo porque todos votan así; no advirtiendo que de esta suerte la votacion no podria acabar ni aun comenzar. Esta comparacion no es una ocurrencia satírica, es un argumento rigurosamente filosófico á que nada se puede contestar; él basta para poner de manifiesto lo infundado y contradictorio del sistema de

La-Mennais, así como indica por otra parte el orígen de la equivocacion, que consiste en tomar el efecto por la causa.

. La-Mennais apela al testimonio de la conciencia para probar que su criterio es el único: yo creo que este testimonio enseña todo lo contrario. ¿Quién ha esperado jamás la autoridad de los otros para cerciorarse de la existencia de los cuerpos? ¿no vemos que los mismos brutos en fuerza de un instinto natural, objetivan á su modo las sensaciones? Para prestar asenso á la palabra de los hombres, si no tuviésemos mas criterio que el consentimiento comun, no podriamos jamás creer á ninguno, por la sencilla razon de que no es dable asegurarnos de lo que dicen ó piensan los demás sin comenzar por creer á alguno. El niño para dar fe á lo que le cuenta su madre, ¿se refiere por ventura á la autoridad de los otros? ¿no obedece mas bien al instinto natural que con mano benéfica le ha comunicado el Criador? El niño no cree porque todos creen; por el contrario, todos los niños creen porque cada uno cree; la creencia individual no nace de la general; antes bien la general se forma del conjunto de las creencias individuales: no es natural porque es universal, sino que es universal porque es natural.

. El Aquiles de La-Mennais consiste en que en ciertos casos para asegurarnos de la verdad con respecto á los demás criterios, apelamos al consentimiento comun, y que la locura misma no es mas que el desvío de este consentimiento. A un hombre se le dice que sus ojos le engañan con respecto á un objeto que tiene á la vista; instintivamente se vuelve hacia los demás y les pregunta si no lo ven de la misma manera. Si todos convienen en que yerra y está seguro de que no se chancean, sentirá vacilar por un momento la fe en el testimonio de la vista, se acercará al objeto, se colocará en otra posicion, ó empleará el medio que mejor le parezca para cerciorarse de que no se engaña. Si á pesar de esto ve el objeto de la misma manera, y las mismas personas y cuantas sobrevienen persisten en asegurar que la cosa no es como él la ve, si está en su juicio, desconfiará del testimonio de la vista y se creerá atacado de alguna enfermedad que le desordena la vision. A esto se reduce el argumento de La-Mennais. ¿Qué resulta de él? nada en favor del sistema del consentimiento comun: es cierto que los demás criterios están sujetos á error en circunstancias excepcionales; es cierto que en tales casos, y en naciendo la duda, se apela al testimonio de los otros; mas, ¿para qué? Para asegurarse de si el que teme errar, ha sufrido uno de estos trastornos á que está sujeta la miseria humana. Se sabe que lo natural es general; y el paciente que duda, pregunta á los otros para saber si por algun accidente está fuera del estado ordinario de la naturaleza, ¿Quién no ve la sinrazon de elevar un medio excepcional al rango de criterio general y único? ¿Quién no ve la extravagancia de afirmar que estamos seguros del testimonio de los sentidos, por la autoridad de los demás hombres, solo porque en casos extremos, y al temer algun trastorno de nuestros órganos, preguntamos á los demás si les parece lo mismo que á nosotros?

. No es posible llevar mas allá la exageracion de lo que hace La-Mennais cuando afirma «que las ciencias exactas se fundan tambien en el consentimiento comun, que en esta parte no disfrutan ningun privilegio, y que el mismo nombre de exactas no es mas que uno de esos vanos títulos con que el hombre engalana su flaqueza; que la geometría misma no subsiste sino en virtud de un convenio tácito de admirar ciertas verdades necesarias, convenio que puede expresarse en los términos siguientes: nosotros nos obligamos á tener tales principios por ciertos; y á cualquiera que se niegue á creerlos sin demostracion, le declaramos culpable de rebeldía contra el sentido comun, que no es mas que la autoridad del gran número.» Esta exageracion es intolerable: los argumentos que en las notas aduce La-Mennais para probar la incertidumbre intrínseca de las matemáticas, son sumamente débiles; y alguno de ellos pudiera hacernos sospechar que el autor del Ensayo sobre la indiferencia no era tan profundo matemático como escritor elocuente.

No desconozco lo que se ha dicho contra la certeza de las ciencias exactas, ni las dificultades que se ofrecen cuando se las llama al tribunal de la metafísica: en el tomo .° del Protestantismo comparado con el Catolicismo, tengo dedicado un capítulo á lo que llamo instinto de fe, y en él me hago cargo de que este instinto ejerce tambien su influencia en las ciencias exactas. No levantemos á estas sobre las morales; tengamos en mas á las morales que á las exactas; pero guardémonos de una exageracion que las destruye todas.

CAPÍTULO XXXIV.

RESÚMEN Y CONCLUSION.

. Quiero terminar este libro, presentando en resúmen mis opiniones sobre la certeza. En este resúmen se manifestará tambien el enlace de las doctrinas expuestas en los capítulos anteriores.

Cuando la filosofía se encuentra con un hecho necesario, tiene el deber de consignarle. Tal es la certeza: disputar sobre su existencia, es disputar sobre el resplandor de la luz del sol en medio del dia. El humano linaje está cierto de muchas cosas; lo están igualmente los filósofos, inclusos los escépticos; el escepticismo absoluto es imposible.

Descartadas las cuestiones sobre la existencia de la certeza, la filosofía está libre de extravagancias, y situada en los dominios de la razon; entonces se puede examinar cómo adquirimos la certeza, y en qué se funda.

El linaje humano posee la certeza, como una calidad aneja á la vida; como un resultado espontáneo del desarrollo de las facultades del espíritu. La certeza es natural; precede por consiguiente á toda filosofía, y es independiente de las opiniones de los hombres. Por lo mismo, las cuestiones sobre la certeza, aunque importantes para el conocimiento de las leyes á que está sujeto nuestro espíritu, son y serán siempre estériles en resultados prácticos. Esta es una línea divisoria, que la razon aconseja fijar, para que de las regiones abstractas, no descienda jamás nada que pueda perjudicar á la sociedad ni al individuo. Así, desde el principio de las investigaciones, la filosofía y el buen sentido forman una especie de alianza, y se comprometen á no hostilizarse jamás.

Al examinar los fundamentos de la certeza, surge la cuestion sobre el primer principio de los conocimientos humanos: ¿existe? ¿cuál es?

Esta cuestion ofrece dos sentidos: ó se busca una primera verdad, que contenga todas las demás como la semilla las plantas y los frutos, ó se busca simplemente un punto de apoyo; lo primero da lugar á las cuestiones sobre la ciencia trascendental; lo segundo, produce las disputas de las escuelas sobre la preferencia de diferentes verdades con respecto á la dignidad de primer principio.

Si hay verdad, ha de haber medios de conocerla: esto da orígen á las cuestiones sobre el valor de los criterios.

En el órden de los seres, hay una verdad orígen de todas: Dios. En el órden intelectual absoluto, hay tambien esta verdad orígen de todas: Dios. En el órden intelectual

humano, no hay una verdad orígen de todas, ni en el órden real, ni en el ideal. La filosofía del yo no puede conducir á ningun resultado, para fundar la ciencia trascendental. La doctrina de la identidad absoluta es un absurdo, que además tampoco explica nada.

Aquí se ofrece el problema de la representacion. Esta puede ser de identidad, causalidad, ó idealidad. La tercera es distinta de la segunda, pero se funda en ella.

A mas del problema de la representacion, se examina el de la inteligibilidad inmediata: problema difícil, pero importantísimo para completar el conocimiento del mundo de las inteligencias.

Las disputas sobre el valor de los diferentes principios con respecto á la dignidad de fundamental, nacen de la confusion de las ideas. Se quieren comparar cosas de órden muy diverso, lo que no es posible. El principio de Descartes es la enunciacion de un simple hecho de conciencia; el de contradiccion, es una verdad objetiva, condicion indispensable de todo conocimiento; el llamado de los cartesianos es la expresion de una ley que preside á nuestro espíritu. Cada cual en su clase, y á su manera, los tres no son necesarios: ninguno de ellos es del todo independiente; la ruina de uno, sea el que fuere, trastorna nuestra inteligencia.

Hay en nosotros varios criterios; pueden reducirse á tres: la conciencia ó sentido íntimo, la evidencia, y el instinto intelectual, ó sentido comun. La conciencia abraza todos los hechos presentes á nuestra alma con presencia inmediata, como puramente subjetivos. La evidencia se extiende á todas las verdades objetivas en que se ejercita nuestra razon. El instinto intelectual es la natural inclinacion al asenso en los casos que están fuera del dominio de la conciencia y de la evidencia.

El instinto intelectual, nos obliga á dar á las ideas un valor objetivo; en este caso, se mezcla con las verdades de evidencia, y en el lenguaje ordinario se confunde con ella.

Cuando el instinto intelectual versa sobre objetos no evidentes, y nos inclina al asenso, se llama sentido comun.

La conciencia y el instinto intelectual, forman los demás criterios.

El criterio de la evidencia encierra dos cosas: la apariencia de las ideas; esto pertenece á la conciencia: el valor objetivo, existente ó posible; esto pertenece al instinto intelectual.

El testimonio de los sentidos, encierra tambien dos partes: la sensacion, como puramente subjetiva; esto es de la conciencia: la creencia en la objetividad de la sensacion; esto es del instinto intelectual.

El testimonio de la autoridad humana se compone del de los sentidos, que nos pone en relacion con nuestros semejantes, y del instinto intelectual, que nos induce á creerle.

No todo se puede probar; pero todo criterio sufre el exámen de la razon. El de la conciencia es un hecho primitivo de nuestra naturaleza; en el de la evidencia se descubre la condicion indispensable para la existencia de la razon misma; en el del instinto intelectual, para objetivar las ideas, se halla una ley de la naturaleza, indispensable tambien para la existencia de la razon; en el del sentido comun, propiamente dicho, hay el asenso instintivo á verdades, que luego examinadas, se nos presentan altamente razonables; en el de los sentidos y de la autoridad humana, se encuentra lo que en los demás casos del sentido comun, y es un medio para satisfacer las necesidades de la vida sensitiva, intelectual y moral.

Los criterios no se dañan, se favorecen, y se fortifican recíprocamente. Ni la razon lucha con la naturaleza, ni la naturaleza con la razon; ambas nos son necesarias; ambas nos dirigen con acierto; aunque las dos están sujetas á extravío, como que pertenecen á un ser limitado y muy débil.

. Una filosofía que no considera al hombre sino bajo un aspecto, es una filosofía incompleta, que está en peligro de degenerar en falsa. En lo tocante á la certeza, conviene no perder de vista la observacion que precede: hacerse demasiado exclusivo, es colocarse al borde del error. Analícense enhorabuena las fuentes de verdad; pero al mirarlas por separado, no se pierda de vista el conjunto. Concebir de antemano un sistema, y querer sujetarlo todo á sus exigencias, es poner la verdad en el lecho de Procusto. La unidad es un gran bien; pero es menester contentarse con la medida que nos impone la naturaleza. La verdad, es preciso buscarla por los medios humanos, y en proporcion de nuestro alcance. Las facultades de nuestro espíritu están sometidas á ciertas leyes de que no podemos prescindir.

Una de las leyes mas constantes de nuestro ser, es la necesidad de un ejercicio simultáneo de facultades, no solo para cerciorarse de la verdad sino tambien para encontrarla. El hombre reune con la simplicidad la mayor multiplicidad; uno su espíritu, está dotado de varias facultades, está unido á un cuerpo de tal variedad y complicacion, que con mucha razon ha sido llamado un pequeño mundo. Las facultades están en relacion íntima y recíproca; influyen de contínuo las unas sobre las otras. Aislarlas es mutilarlas, y á veces extinguirlas. Esta consideracion es importante, porque indica el vicio radical de toda filosofía exclusiva.

El hombre sin sensaciones carece de materiales para el entendimiento, y además se halla privado del estímulo sin el cual su inteligencia permanece adormecida. Cuando Dios ha unido nuestra alma con un cuerpo, ha sido para que sirviese el uno al otro; por lo cual ha establecido esa admirable correspondencia entre las impresiones del cuerpo, y las afecciones del alma. Esta necesita pues el cuerpo como un medio, como un instrumento, ya se suponga una verdadera accion de él sobre ella, ya una simple ocasion para la causalidad de un órden superior.

Aun cuando sin sensacion, el hombre pensase, no pensaría mas que como un espíritu puro; no estaria en relacion con el mundo exterior, no seria hombre en el sentido que damos á esta palabra. En tal caso el cuerpo sobra; y no hay razon porque estén unidos.

Si admitimos las sensaciones y prescindimos de la razon, el hombre se nos convierte en un bruto. Siente, mas no piensa; nada de combinacion en las impresiones que experimenta, porque es incapaz de reflexionar: todo se sucede en él como una serie de fenómenos necesarios, aislados, que nada indican, á nada conducen, nada son, sino afecciones de un ser particular, que ni los comprende, ni se da á sí mismo cuenta de ellos. Hasta es difícil decir de qué clase son sus relaciones con el mundo externo. Discurriendo por apariencias y por analogía, se hace probable que los brutos objetivan tambien sus sensaciones; pero es regular que su objetividad se distingue de la nuestra en muchos casos. Tomemos por ejemplo el sueño. Si los brutos sueñan, como parece probable, y lo indican algunas apariencias, no fuera extraño que no distinguiesen entre el sueño y la vigilia del modo que lo hacemos nosotros. Esto supone alguna reflexion sobre los actos, alguna comparacion entre el órden y constancia de los unos con el desórden é inconstancia de los otros: reflexion que hace el hombre desde su infancia, y que continua haciendo toda su vida sin advertirlo. Cuando despertamos de un sueño muy vivo, estamos á veces por algunos momentos dudando de si hay sueño ó realidad; esta sola duda ya supone la reflexion comparativa de los dos estados. ¿Y qué hacemos para resolver la duda? Atendemos al lugar donde nos hallamos; y el hecho de estar en la cama, en la oscuridad y silencio de la noche, nos indica que la vision anterior no tiene ningun enlace con nuestra situacion, y que por tanto es un sueño. Sin esta reflexion, se habrian encadenado las sensaciones del sueño con las de la vigilia, confundidas todas en una misma clase.

El instinto concedido á los brutos y negado al hombre, es un indicio de que para apreciar las sensaciones se nos ha dado la razon.

No hay pues en el hombre criterios de verdad enteramente aislados. Todos están en relacion; se afirman y completan recíprocamente; siendo de notar que las verdades de

que están ciertos todos los hombres, están apoyadas de algun modo por todos los criterios.

Las sensaciones nos llevan instintivamente á creer en la existencia de un mundo exterior; y si dicha creencia se sujeta al exámen de la razon, esta confirma la misma verdad, fundándose en las ideas generales de causas y de efectos. El entendimiento puro conoce ciertos principios, y asiente á ellos como á verdades necesarias; si se sujetan los principios á la experiencia de los sentidos, salen confirmados, en cuanto lo consiente la perfeccion de estos, ó de los instrumentos con que se auxilian. «En un círculo todos los radios son iguales.» Esta es una verdad necesaria; los sentidos no ven ningun círculo perfecto; pero ven sí que los radios se acercan tanto mas á la igualdad, cuanto mas perfecto es el instrumento con que se le construye. «No hay mudanza, sin causa que la produzca.» Los sentidos no pueden comprobar la proposicion en toda su universalidad, pues por su naturaleza se limitan á un número determinado de casos particulares; pero en todo cuanto se somete á su experiencia, encuentran el órden de dependencia en la sucesion de los fenómenos.

Los sentidos se auxilian recíprocamente: la sensacion de un sentido, se compara con las de otros, cuando hay duda sobre la correspondencia entre ella y un objeto. Nos parece oir el ruido del viento; pero nuestro oido nos ha engañado otras veces; para asegurarnos de la verdad miramos si hay movimiento en los árboles ó en otros objetos. La vista nos muestra un bulto; no hay bastante luz para discernirle de una sombra: nos acercamos y tocamos.

Las facultades intelectuales y morales, ejercen tambien entre sí esta influencia saludable. Las ideas rectifican los sentimientos, y los sentimientos las ideas. El valor de las ideas de un órden se comprueba con las de otro órden; y lo mismo se verifica en los sentimientos. La compasion por el castigado inspira el perdon de todo criminal; la indignacion inspirada por las víctimas del crímen, induce á la aplicacion del castigo: ambos sentimientos encierran algo bueno: mas el uno podria engendrar la impunidad, el otro la crueldad; para temperarlos existen las ideas de justicia. Pero esta justicia á su vez podria dar fallos demasiado absolutos; la justicia es una, y las circunstancias de los pueblos son muy diferentes. La justicia no considera mas que los grados de culpabilidad, y falla en consecuencia. Este fallo podria no ser conveniente: ahí están otras ideas morales de un órden distinto, la enmienda del culpable combinada con la reparacion hecha á la víctima; ahí están además las ideas de conveniencia pública, que no repugnan á la sana moral, y pueden guiar en las aplicaciones.

La verdad completa, como el bien perfecto, no existen sin la armonía: esta es una ley necesaria, y á ella está sujeto el hombre. Como nosotros no vemos intuitivamente la verdad infinita en que todas las verdades son una, en que todos los bienes son uno, y

como estamos en relacion con un mundo de seres finitos y por consecuencia múltiplos, hemos menester diferentes potencias que nos pongan en contacto, por decirlo así, con esa variedad de verdades y bondades finitas; pero como estas á su vez nacen de un mismo principio y se dirigen á un mismo fin, están sometidas á la armonía, que es la unidad de la multiplicidad.

. Con estas doctrinas, creo posible la filosofía sin escepticismo: el exámen no desaparece, por el contrario se extiende y se completa. Este método trae consigo otra ventaja, y es que no hace á la filosofía extravagante, no hace de los filósofos hombres excepcionales. La filosofía no puede generalizarse hasta el punto de ser una cosa popular; á este se opone la humana naturaleza; pero tampoco tiene necesidad de condenarse á un aislamiento misantrópico, á fuerza de pretensiones extravagantes. En tal caso la filosofía degenera en filosofismo. Consignacion de los hechos, exámen concienzudo; lenguage claro; hé aquí cómo concibo la buena filosofía. Por esto no dejará de ser profunda, á no ser que por profundidad entendamos tinieblas: los rayos solares alumbran en las mas remotas profundidades del espacio.

. Ya sé que no piensan de este modo algunos filósofos de nuestra época: ya sé que al examinar las cuestiones fundamentales de la filosofía creen necesario conmover los cimientos del mundo; sin embargo, yo jamás he podido persuadirme que para examinar fuese necesario destruir, ni que para ser filósofos debiéramos hacernos insensatos. La sinrazon y extravagancia de esos maestros de la humanidad, puede hacerse sensible con una alegoría, siquiera la amenidad de las formas mortifique un tanto su profundidad filosófica. Bien necesita el lector algun solaz y descanso despues de tratados tan abstrusos, que todos los esfuerzos del escritor no alcanzan á esclarecer, cuanto menos hermosear.

Hay una familia noble, rica y numerosa, que posee un magnífico archivo donde están los títulos de su nobleza, parentesco y posesiones. Entre los muchos documentos, hay algunos mal legibles ó por el carácter de su escritura, ó por su mucha antigüedad, ó por el deterioro que naturalmente han producido los años. Tambien se sospecha que los hay apócrifos en bastante cantidad; bien que ciertamente ha de haber muchos auténticos, pues que la nobleza y demás derechos de la familia, tan universalmente reconocidos, en algo deben de fundarse; y se sabe que no existe otra coleccion de documentos. Todos están allí.

Un curioso entra en el archivo, echa una ojeada sobre los estantes, armarios y cajones, y dice: «esto es una confusion; para distinguir lo auténtico de lo apócrifo, y arreglarlo todo en buen órden, es necesario pegar fuego al archivo por sus cuatro ángulos, y luego examinar la ceniza.»

¿Qué os parece de la ocurrencia? Pues este curioso es el filósofo que para distinguir lo verdadero de lo falso en nuestros conocimientos, empieza por negar toda verdad, toda certeza, toda razon.

Se nos dirá, no se trata de negar sino de dudar; pero quien duda de toda verdad, la destruye; quien duda de toda certeza la niega; quien duda de toda razon, la anonada.

La prudencia, el buen sentido en las cosas pequeñas, se funda en los mismos principios que la sabiduría en las grandes. Sigamos la alegoría, y veamos lo que el buen sentido indicaria en dicho caso.

Tomar inventario de todas las existencias, sin olvidar nada por despreciable que pareciese; hacer las clasificaciones provisionales, que se creyesen mas propias á facilitar el exámen, reservando para el fin la clasificacion definitiva; notar cuidadosamente las fechas, los caractéres, las referencias, y distinguir así la prioridad ó posterioridad; ver si en aquella balumba se encuentran algunas escrituras primitivas, que no se refieran á otras anteriores, y que contengan la fundacion de la casa; establecer reglas claras para distinguir las primitivas de las secundarias; no empeñarse en referir todos los documentos á uno solo exigiéndoles una unidad, que quizás no tienen, pues podria suceder que hubiese varios primitivos, é independientes entre sí. Aun distinguido lo auténtico de lo apócrifo, seria bueno guardarse de quemar nada; porque á veces lo apócrifo guia para la interpretacion de lo auténtico, y puede convenir el estudiar quiénes fueron los falsarios y por qué motivos falsificaron. Además, ¿quién sabe si se juzga apócrifo un documento, que solo lo parece porque no se le entiende bien? Guárdese pues todo, con la debida separacion; que si lo apócrifo no sirve para fundar derechos ni defenderlos, puede servir para la historia del mismo archivo, lo que no es de poca importancia para distinguir lo apócrifo de lo auténtico.

El espíritu humano no se examina á sí mismo hasta que llega á mucho desarrollo: entonces, á la primera ojeada ve en sí un conjunto de sensaciones, ideas, juicios, afecciones de mil clases, y todo enlazado de una manera inextricable. Para aumentar la complicacion, no se halla solo, sino en compañía, en íntima relacion con sus semejantes, en recíproca comunicacion de sensaciones, de ideas, de sentimientos; y todos á su vez en contacto, y bajo la influencia de seres desemejantes, de asombrosa variedad, y cuyo conjunto forma el universo. ¿Comenzará por echarlo todo abajo? ¿Querrá reducirlo todo á cenizas, sin exceptuarse á sí propio, y esperando renacer de la pira, cual otro fénix? Así lo hacen los que para ser filósofos comienzan por negarlo todo, ó dudar de todo. ¿Escogerá arbitrariamente un hecho, un principio, diciendo «algo he de tomar por punto de apoyo, tomo este, y sobre él voy á fundar la ciencia?» ¿Antes de examinar, antes de analizar, dirá: «todo esto es uno; no hay nada si no hay la unidad absoluta; en ella me coloco, y rechazo todo lo que no veo desde mi punto de vista?» Nó: lo que debe

hacer es saber primero lo que hay en su espíritu, y luego examinarlo, clasificarlo, apreciarlo en su justo valor: no comenzar por insensatos é impotentes esfuerzos contra la naturaleza, sino por prestar á las inspiraciones de la misma un oido atento.

No hay filosofía sin filósofo; no hay razon sin ser racional; la existencia del yo es pues una suposicion necesaria. No hay razon posible, cuando la contradiccion del ser y no ser no es imposible; toda razon pues supone verdadero el principio de contradiccion. Cuando se examina la razon, la razon es quien examina; la razon ha menester reglas, luz; todo exámen pues supone esta luz, la evidencia, y la legitimidad de su criterio. El hombre no se hace á sí propio, se encuentra hecho ya: las condiciones de su ser, no es él quien las pone: se las halla impuestas. Estas condiciones son las leyes de su naturaleza: ¿á qué luchar contra ellas? «A mas de las preocupaciones facticias, dice Schelling, las hay primordiales puestas en el hombre, no por la educacion, sino por la naturaleza misma, que para todos los hombres ocupan el lugar de principios del conocimiento, y son un escollo para el pensador libre,» Por mi parte no quiero ser mas que todos los hombres: no quiero estar reñido con la naturaleza: si no puedo ser filósofo, sin dejar de ser hombre, renuncio á la filosofía y me quedo con la humanidad.

